Sergio Villalobos-Ruminott

Heterografías de la violencia

Historia Nihilismo Destrucción



Villalobos-Ruminott, Sergio
Heterografías de la violencia : Historia Nihilismo Destrucción
- 1a ed. - Adrogué : Ediciones La Cebra, 2016.
256 p. ; 21,5x14 cm.

ISBN 978-987-3621-22-2

1. Ensayo filosófico I. Título
CDD 190

edicioneslacebra@gmail.com
www.edicioneslacebra.com.ar

Editor
Cristóbal Thayer

Esta primera edición de 700 ejemplares de *Heterografías de la violencia* se terminó de imprimir en el mes de abril de 2016 en Encuadernación Latinoamérica, Zeballos 885, Avellaneda

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

ÍNDICE

Una vez vide que, teniendo en las parrillas quemándose cuatro o cinco principales y señores (y aun pienso que había dos o tres pares de parrillas donde quemaban otros), y porque daban muy grandes gritos y daban pena al capitán o le impedían el sueño, mandó que los ahogasen, y el alguazil, que era peor que el verdugo que los quemaba (y sé cómo se llamaba y aun sus parientes conocí en Sevilla), no quiso ahogallos, antes les metió con sus manos palos en las bocas para que no sonasen y atizóles el fuego hasta que se asaron de despacio como él quería. Yo vide todas las cosas arriba dichas y muchas otras infinitas. Y porque toda la gente que huir podía se encerraba en los montes y subía a las sierras huyendo de hombres tan inhumanos, tan sin piedad y tan feroces bestias, extirpadores y capitales enemigos del linaje humano, enseñaron y amaestraron lebreles, perros bravísimos que en viendo un indio lo hacían pedazos en un credo, y mejor arremetían a él y lo comían que si fuera un puerco. Estos perros hicieron grandes estragos y carnecerías. Y porque algunas veces, raras y pocas, mataban los indios algunos cristianos con justa razón y santa justicia, hicieron ley entre sí que por un cristiano que los indios matasen habían los cristianos de matar cien indios.

Bartolomé de las Casas.
Brevísima relación de la destrucción de las Indias

INTRODUCCIÓN

Un libro es un artificio cuya pretensión es detener el fluir natural de las ideas y agruparlas bajo la ficción del autor. Ocurre esto con mayor razón en este libro, pues más allá de la forma, se trata de una serie de ejercicios reflexivos, generalmente colectivos, que he organizado con una cierta lógica para evitar incongruencias o repeticiones demasiado notorias. Sin embargo, un agudo lector notará inmediatamente que en el balbuceo de sus capítulos hay unas cuantas ideas en juego, puestas a trabajar en horizontes y contextos diversos. Lo único que me redime es la posibilidad de que este artificio honre el activo intercambio intelectual del que surge y deje constancia de la generosidad de las personas que en el camino me fueron donando sus páginas.

El capítulo 1, *Nihilismo universitario*, proviene de una presentación en LASA-Dallas, el año 2003, que fue particularmente controvertida. Valga la insistencia. El capítulo 2, *Ruptura postcolonial*, fue presentado en la misma conferencia, LASA-Chicago, el año 2014, gracias a la invitación de Abraham Acosta. El capítulo 3, *Razón colonial*, proviene de una conferencia en la Universidad de British Columbia, el año 2005, gracias a la invitación de Jon Beasley-Murray. El capítulo 4, *Geopolítica y etno-ficción*, fue primero elaborado para un dossier sobre el mundo árabe, publicado en la revista *Archivos* de la UMCE, a cargo de Rodrigo Karmy. A su vez, el capítulo 5, *Razón imperial*, surge de una conferencia en el Departamento de Filosofía de la UMCE, gracias a la invitación de Willy Thayer, el año 2012. El capítulo 6, *Barroco y soberanía*, surge de una presentación en la Universidad de Berkeley el año 2013, gracias a la invitación de Ivonne del Valle. El capítulo 7, *El colonialismo benigno y el fin de la historia,* también apareció sucintamente

como parte del texto compilado por Rodrigo Karmy sobre el mundo árabe. El capítulo 8, *Para una crítica de la violencia,* debía haber sido publicado en inglés, pero nunca lo fue y lo he rescatado desde mi computador para esta ocasión. El capítulo 9, *Guerra y violencia mítica: el secreto de la soberanía,* surge de una presentación en la Universidad Complutense de Madrid, el año 2012, gracias a la invitación de Alberto Moreiras y José Luis Villacañas. El capítulo 10, *Terrorismo y Pax Americana* fue escrito para la revista *Hoja de ruta*, el año 2009. El capítulo 11, *Metamorfosis de la violencia y modernización compulsiva,* proviene de una conferencia pronunciada en la USACH el año 2013, gracias a la invitación de Carmen Gloria Bravo. El capítulo 12, *Cuerpos sin aura*: *variaciones sobre el poema de la ley*, ha sido rescatado desde mis notas para este libro. El capítulo 13, *Políticas del registro*, fue una conferencia dada en Medellín, en la Universidad EAFIT, gracias a la invitación de Alba Clemencia Ardila y Luis Fernando Restrepo, el año 2014. El capítulo 14, *Las edades del cadáver: dictadura, guerra, desaparición*, proviene de una conferencia presentada en la Universidad de Princeton el año 2015, gracias a la invitación de Pablo Domínguez Galbraith, y luego publicado en la revista *Lobo Suelto* en Argentina. Finalmente, el último capítulo, *Crítica de la acumulación*, proviene de mi intervención en una conferencia sobre la Marea Rosada en la Universidad de Pittsburgh, organizada por John Beverley y Juan Duchesne Winter quienes gentilmente me invitaron a participar.

A pesar de que hay versiones preliminares de algunos textos ya publicadas, he revisado cada uno de ellos, actualizado las referencias y organizado el argumento para facilitar su lectura. Sin embargo, he decidido renunciar a desplegar el argumento en su totalidad para no afectar el ritmo general de la serie, limitándome a una cantidad más o menos similar de páginas para cada texto. Varios de los temas sugeridos han sido retomados y desarrollados en trabajos más sistemáticos, sin embargo, lo que justifica a este volumen es la serialidad misma del argumento; no su configuración apodíctica, sino sus variaciones.

Junto con agradecer a cada una de las personas que han formado parte de este camino, también quisiera mencionar a Marlene y Martina, a Willy, Federico, Alberto, Gareth y Cristina, Pablo y Gerardo, al *Colectivo Deconstrucción Infrapolítica*; a mis camaradas chilenos Carlos Casanova, Rodrigo Karmy y Gonzalo Díaz

Letelier, y a todos mis estudiantes y amigos. Finalmente, quisiera dar mis sinceras gracias a mis colegas de la Universidad de Arkansas, Fayetteville, y al Departamento de Lenguas Romances de la Universidad de Michigan por haberme permitido, justo en la transición desde un lugar a otro, contar con el tiempo suficiente para concluir este manuscrito.

Ann Arbor 2015

1. – NIHILISMO UNIVERSITARIO

> El destino de la democracia está ligado a la posibilidad de un cambio del paradigma de la equivalencia. Introducir una nueva inequivalencia que no sea, desde luego, la de la dominación económica (cuyo fondo sigue siendo la equivalencia), la de las feudalidades y las aristocracias, la de los regímenes de elección divina y salvación, y tampoco la de las espiritualidades, los heroísmos o los esteticismos: este es el desafío. No será cuestión de introducir otro sistema de valores diferenciales: se tratará de encontrar, de conquistar, un sentido de la evaluación, de la afirmación evaluadora que le da a cada gesto evaluador –decisión de existencia, de obra, de porte– la posibilidad de no ser medido de antemano por un sistema dado, sino, al contrario, ser en cada oportunidad la afirmación de un "valor" –o un "sentido"– único, incomparable, insustituible. Solo esto puede desplazar la supuesta dominación económica, que no es más que el efecto de la decisión fundamental por la equivalencia.
>
> Jean-Luc Nancy. *La verdad de la democracia*

Nos interesa pensar acá la condición actual de la universidad, no tanto para evaluar alguna universidad en particular, ni menos para proponer una universidad modelo respecto de la cual todas las demás pudiesen ser comparadas, medidas o valoradas, sino para pensar la relación entre universidad, universalidad, valoración y pensamiento. Sin embargo, pensar "acá" la universidad "actual" encierra un problema fundamental, pues ambas nociones entre comillas delatan una relación al presente que se encontraría debilitada por la misma transformación derivada del llamado proceso de mundialización o globalización. Quizás lo que este proceso pone de manifiesto es el debilitamiento mismo de la relación con el presente como "actualidad" y "referencia", relación que la universidad moderna solía monopolizar. En tal caso, si la globalización puede ser leída como agotamiento o disyunción de la clásica relación de articulación entre Estado nacio-

nal, universidad nacional y cultura, articulación para la cual la cultura estaba inexorablemente referida a una representación geopolítica que se estructuraba en torno a las diferencias entre Primer y Tercer Mundo, entonces este proceso de disyunción nos obliga a pensar en la producción cultural, y en el mismo trabajo intelectual, ya no como prácticas sujetas al llamado patrón de acumulación de la economía nacional, circunscrito al modelo clásico de cultura nacional versus imperialismo, sino que por el contrario, como prácticas articuladas por el patrón de acumulación flexible del llamado capitalismo global contemporáneo. Desde este desplazamiento, cualquier reivindicación sustantiva basada en la especificidad cultural, en la identidad *qua* diferencia, es un señalamiento del valor agregado a la oferta de circulación mundial y tiene como horizonte final a la acumulación de crítica universitaria, en su cada vez más sofisticado archivo, pero sin crítica del archivo, es decir, sin crítica de la acumulación.

En tal caso, pensar la convergencia entre la universidad técnica-profesional globalizada y la valoración capitalista mundial es pensar no solo el fin del pensamiento crítico moderno sino también el carácter material del nihilismo contemporáneo. El nihilismo contemporáneo no sería solo el fin de la crítica, la indiferenciación entre trabajo intelectual y trabajo material, entre modernismo crítico y modernización capitalista, o incluso entre historia y facticidad, sino que apuntaría al predominio inescapable de la misma valoración como horizonte de evaluación de toda experiencia posible. Es esto lo que Willy Thayer llama *crisis no moderna de la universidad moderna* (1997) y Jean-Luc Nancy entiende como predominio del principio equivalencial del capitalismo como horizonte nihilista de nuestra "actualidad" (*La verdad de la democracia* 2009).

Pero, ¿qué queremos decir con la noción de universidad técnica-profesional globalizada? Nos estamos refiriendo a la llamada americanización de la universidad contemporánea, más allá de si hablamos de la universidad neoliberal chilena que surgió con las reformas dictatoriales de los años 1980 y que fue confirmada por el "nuevo contrato social" de José Joaquín Brunner (*Educación superior en América Latina* 1990), o de la universidad europea sujeta al Plan Bologna. Lo que es común a todas estas universidades (contra las que todavía resisten ciertas instituciones locales) es el predominio de un discurso técnico-productivo cuantificable que no solo diluye las diferencias entre las llamadas dos culturas modernas universitarias

(las ciencias de la naturaleza y del espíritu como decían los reformistas alemanes), sino que tiende a valorar todo desde el punto de vista mercantil o, mejor dicho, tiende a hacer comparecer todo a la escena de la valoración. Pero, también nos estamos refiriendo a un desplazamiento de la misma institución universitaria, de sus programas y facultades, de su gobierno y autonomía, hacia instituciones para-universitarias (ONGs, *Think Tanks*, etc.) que ya no responderían al clásico contrato social ni servirían a los intereses de la nación o la comunidad, sino que estarían abocadas a la producción de criterios legitimadores de políticas públicas emanadas de una lógica corporativa que sobre-codifica al discurso universitario convirtiéndolo en la confirmación de unas ciertas leyes naturales del mercado. Así, la misma producción de saberes contemporáneos, más allá de su declarada adscripción política, no podría evitar formar parte del acerbo de capital universitario, quedando inscrita en la lógica equivalencial del valor, y por tanto, confirmando el nihilismo como horizonte epocal.

Esto se diferencia sustantivamente de un momento anterior en que, articuladas por la geopolítica del centro y la periferia, las universidades nacionales se pensaban no solo como centros de producción nacional (saberes, profesionales, intelectuales, ciudadanos), sino como instancias de adaptación o resistencia a la influencia imperialista o metropolitana. En ese momento anterior, particularmente exacerbado por la Guerra Fría, la llamada academia norteamericana nombraba tanto una ubicación geográfica como simbólica de la práctica intelectual, respecto de la cual parecía posible encontrar, en diversas regiones del llamado Tercer Mundo, una cierta oposición. Sin embargo, cuando nos confrontamos con las condiciones actuales de producción y valoración del saber académico, una pregunta que no podemos evitar tiene relación con la viabilidad de tal noción: ¿Existe realmente la academia norteamericana o se trata más bien de una caracterización que heredamos de los años de lucha anti-imperialista? Esta pregunta tiene, al menos, dos respuestas alternativas:

1) Que la academia norteamericana según se la ha entendido habitualmente –como una actividad universitaria que realizada en Estados Unidos y que, para nuestro caso, está remitida básicamente a las ciencias sociales y a las humanidades– ostenta un cierto privilegio político y epistemológico respecto de las prácticas académicas desarrolladas en el llamado Tercer Mundo. En tal sentido, las diferencias entre Primer y Tercer Mundo serían cruciales para una repre-

sentación de los afectos políticos con que están investidas nuestras prácticas académicas, es decir, si es cierto que las agendas impuestas por la academia norteamericana dominan los debates y las investigaciones –por cuestiones tan sencillas como abundancia de recursos en general–, también lo es –se dice– que la *intelligentsia* universitaria del llamado Tercer Mundo ostenta, en compensación de su carencia de recursos, una cierta *reserva de historicidad* con respecto a las des-contextualizadas agendas intelectuales norteamericanas de las cuales el llamado *orientalismo* es un ejemplo ya clásico.

2) Pero, la segunda respuesta a la pregunta apunta a la viabilidad de seguir esgrimiendo como fundamentación de las prácticas académicas tercermundistas dicha reserva de sentido que las dotaría, compensatoriamente, de un saber político cuya pertinencia sería indisputable y opuesta a la neutralidad erudita de los estudios metropolitanos. Estar en la universidad tercermundista era, casi automáticamente, estar al otro lado del espectro político-epistemológico, toda vez que la realidad se dejaba percibir más crudamente en la accidentada historia del mundo periférico. Sin embargo, la posibilidad de esta diferencia estaría siendo afectada por el proceso de globalización, y una de sus manifestaciones más cruentas está en la dificultad de configurar una perspectiva alternativa, opuesta y antagónica a la globalización de la academia norteamericana. Una suerte de *americanización del mundo* tiende a indistinguir las prácticas universitarias *urbi et orbi*, más allá de las pretensiones de autenticidad, ontológicas y epistemológicas, que las *intelligentisas* criollas o vernáculas quisieran esgrimir.

Con el desplazamiento que supone la segunda alternativa, la práctica universitaria tercermundista quedaría des-investida de su afección distintiva, o, lo que es correlativo, esta práctica universitaria habría perdido o estaría perdiendo su misión fundamental en la formación de ciudadanía, producción cultural y *valoración crítica* de la diferencia. De esto se sigue que la necesidad de comprender el proceso universitario norteamericano sea tan urgente como la necesidad de problematizar una perspectiva anti-imperialista ajustada a las condiciones del poder global o de lo que se ha llamado una nueva razón imperial. A la vez, se hace evidente la irrelevancia de las querellas que no trascienden el resentimiento ni el recurso nostálgico a supuestas tradiciones gloriosas e identitarias. Todo aquello que podría ser llamado a comparecer como tradición alternativa, comparece a su vez,

a un proceso inexorable de institucionalización y valoración. Si aún quedase algo "nuevo", pronto será archivado, no sin antes haber sido tematizado en incontables tesis, y depontenciado hasta el punto de convertirlo en referencia y nota a pie de página. Un tanto provocativamente, podría señalarse que Latinoamérica, tanto como lugar afectivo, cuanto como objeto de conocimiento, dejó de existir en los años 80, quedando convertida en la actualidad, en una suerte de territorio virtualizado del conocimiento.

Entre estos dos planteamientos se ordena gran parte de los debates contemporáneos en torno a la pertinencia de las modas intelectuales norteamericanas: estudios culturales, post-modernismo, post-colonialidad, subalternismo, etcétera. Por otro lado, la posibilidad de elaborar acercamientos alternativos a estas modas intelectuales se encontraría, de una u otra forma, limitada a la dependencia de los financiamientos metropolitanos: en rigor, es posible conseguir financiamiento y desarrollar interesantes programas en el llamado "Tercer Mundo", manteniendo las sospechas y las críticas respecto a las modas norteamericanas, pero en algún momento hay que mostrar el producto y ello equivale a hacer comparecer la diferencia al proceso de valoración metropolitano del conocimiento. Esto, toda vez que el financiamiento estatal ha decrecido notoriamente en las universidades latinoamericanas (y en el resto del mundo), que vienen enfrentando procesos de racionalización y privatización desde los años 80, junto con el florecimiento explosivo de instituciones de índole privada, en las que la formación técnica-profesional (pues ya no sería propio hablar de formación intelectual) está sujeta a criterios de mercado.

Por supuesto, existiría una diferencia más decisiva que las anteriores y estaría dada por las relaciones a la temporalidad con que estas prácticas académicas se auto-conciben: básicamente se trata de la diferencia entre un productivismo exacerbado de *papers* y libros, es decir, de ideas textualizadas según formatos previamente institucionalizados, en oposición a una cierta intempestividad crítica que, en principio, no apuntaría a la lógica de reproducción institucional, sino que a una noción cada vez más problemática de "lo público" o "lo político". Sin embargo, en un contexto de circulación ampliada del capital, recordando a Marx, la misma diferencia entre tiempo de producción y tiempo de circulación se desvanece, acelerando vertiginosamente y, espacializando a la vez, la temporalidad. No hay

tiempo por fuera del proceso de valoración o, lo que es lo mismo, la espectralización de lo público implica el agotamiento del vínculo moderno entre *intelligentsia* universitaria y mundo social. Desde esta perspectiva, la vuelta al modelo sartreano de intelectual, por muy sentida y compartida, evidencia todavía un cierto afán voluntarista que no comprende la imposición fáctica del principio de equivalencia como clave del nihilismo contemporáneo.

En concreto, ¿es posible seguir pensando las diferencias entre Tercer y Primer Mundo en dichos términos? O más radicalmente, ¿es aún posible hoy seguir argumentando desde la diferencia entre un Primer y un Tercer Mundo? En un sentido esencial: No.

Decimos en un sentido "esencial" pues debemos ser muy cautos. No se trata de las obvias disimilitudes de recursos, salarios, regímenes de contratación, presupuesto, etcétera. Se trata de la relación constitutiva de la universidad moderna, es decir, de la relación entre universidad y contexto: sociedad y Estado nacional. Quizá sea pertinente señalar que la especificidad de la universidad norteamericana radica precisamente en haber sido concebida con un cierto margen de flexibilidad respecto al encargo estatal de formación de ciudadanía. En tal caso, la desvinculación entre universidad y nación en un contexto norteamericano no es algo que haya sido vivido dramáticamente por sus funcionarios, sino más bien una condición distintiva del modelo americano de universidad. Incluso los académicos que trabajan en los llamados estudios latinoamericanos suavizan su desvinculación de la vida pública con la construcción de una nación imaginada y a distancia.

Así, la disyunción entre Estado, nación y universidad, que para el caso chileno se hace obvia en el llamado "nuevo contrato social" con el que José Joaquín Brunner ha pensado y problematizado la universidad chilena desde fines de los 80, equivale a lo que de manera más prosaica puede ser llamado "giro neoliberal de la universidad", independientemente del hecho que en su interior aún puedan cobijarse comprometidos saberes críticos. En este contexto, podemos decir que los llamados procesos de des-referencialización que afectan a la universidad contemporánea como efecto inexorable de la globalización, se traducen en: 1) flexibilidad curricular, 2) indiferenciación del pensamiento crítico, 3) institucionalización de los saberes marginales, 4) proliferación de cartografías o imágenes de mundo y,

5) reinvención de subjetividades emancipatorias o enfoques identitarios. Estos, por otro lado, no son procesos remitidos ni geográfica ni simbólicamente a la llamada academia norteamericana: estamos en un momento en que es posible percibir una americanización del mundo, no sólo referida a las obvias dimensiones del poder imperial norteamericano y a la globalización del estilo de vida americano –consumo, endeudamiento, estupidez mediática– sino que también cruzan la llamada vida universitaria contemporánea como diría Bill Readings (*The University in Ruins* 1996) o William Spanos (*The End of Education* 1992).

En tal caso, el problema que surge y que debemos enfrentar sin nostálgicas reivindicaciones sobre nuestra pretendida diferencia, sobre nuestra aguerrida tradición intelectual o, sobre nuestra aventajada ubicación territorial y simbólica (todas ellas además, invenciones interesadas de una tradición criolla hegemónica, hasta hace poco, en los estudios de área); decimos, el problema que debemos confrontar tiene que ver con las posibilidades de un pensamiento crítico que esté advertido de los proceso de valoración e indiferenciación con que las producciones intelectuales se archivan y depotencian en un menú informatizado y des-referencializado globalmente. ¿Cómo entrar en relación con el infinito proceso de acumulación crítica y archivística con el cual se desactiva la vocación política del pensamiento? ¿Cómo interrumpir la equivalencia generalizada de toda experiencia según el criterio técnico-profesional del saber contemporáneo? Esas serían precisamente las preguntas que deberían orientar la necesaria reformulación de la crítica de la acumulación como alternativa a la acumulación infinita de producción crítica universitaria.

De manera más precisa, la llamada americanización de la universidad está referida a un agotamiento o capitalización del trabajo intelectual que debe ser entendido en términos de 1) indiferenciación y 2) excelencia. Lo que queda indiferenciado es la potencialidad del discurso categorial, universitario, que comparece a un archivo flexible y dinámico, inmanejable y, finalmente, inagotable, aún cuando este discurso se presente como crítica de la misma universidad. Parafraseando a Thayer diríamos que la universidad solo puede hablar universitariamente de la crisis actual. Por otro lado, la excelencia corona este proceso de indiferenciación pues como categoría ordenadora de las agendas universitarias describe a la universidad contemporánea como una institución autárquica, cuyo único vínculo

relevante está dado por las demandas del mercado académico: excelencia en planes de estudio y de retiro, excelencia en bibliotecas y tecnología, excelencia en estacionamientos y control policial al interior del Campus, excelencia en la formación de profesionales, etcétera. La excelencia, en cuanto significante vaciado por las operaciones auto-referentes del mercado también puede presentarse como "calidad", precisamente porque el índice de evaluación de dicha calidad estaría expropiado de lo que Jürgen Habermas denominó la publicidad política burguesa (*Historia y crítica de la opinión pública* 1994), y caído a la auto-referencialidad del *business* contemporáneo. De ahí que la propaganda universitaria haya caído de lleno en la cuestión del ranking. El ranking mismo (junto a los indicadores cuantitativos de calidad, índices corporativos irreflexivamente objetivos o técnicos) es la materialización de la equivalencia universalizada por la globalización capitalista.

Parafraseando la retórica de una economía política crítica de los procesos de valoración del trabajo universitario, podemos advertir que en un contexto de circulación ampliada (realizada por la globalización), las posibilidades de apelar al llamado valor de uso de los insumos culturales se ve impedida por la rápida capitalización con la que el curriculum flexible de la universidad de la excelencia se apropia de todo. Incluso de aquello que parece contener en silencio una reserva de sentido. La posibilidad de trascender esta lógica valorativa y espacializadora, sin embargo, no se encuentra en ninguna apelación a lo *sublime*, ni en ninguna comprensión *restituyente* de la historia acontecida, del "verdadero valor de uso" o "valor real" del producto. Nada quedaría mucho tiempo por fuera de la representación, pues precisamente cualquier afuera sería rápidamente capitalizado, mostrando su condición de reserva como valor agregado. Tampoco se trataría de la reinstalación apresurada de un vínculo entre *intelligentsia* universitaria y formas de la imaginación social, pues el resultado más probable de tal re-instalación sería la substancialización de alguna nueva subjetividad emancipatoria. Pero, si nada queda por fuera de la circulación, si la temporalidad reflexiva comparece a la valoración, si el sólo hecho de nombrar pareciera institucionalizar aquello que es llamado a resistir a la misma academia norteamericana, entonces: ¿estamos condenados a la universalización del prototipo americano de práctica universitaria? O, de manera alternativa, ¿tiene algún sentido

político dar la lucha por la universidad? Respecto de este problema pueden decirse varias cosas.

En efecto, si dicho prototipo implica una relación laxa entre universidad y contexto, entonces pareciera no haber posibilidad de reinstalar un vínculo entre teoría y práctica que no reinstale, a su vez, las denunciadas debilidades del pensamiento universitario moderno. Más allá de nuestras nostalgias por un mundo estructurado nómicamente entre amigos y enemigos, hay, sin embargo, una dimensión no enteramente nihilista de esta disyunción, una dimensión relacionada con el agotamiento de la misma relación entre teoría y práctica a partir de una comprensión filosófica de la historia que sostenía el juicio como elemento distintivo del saber moderno. Sin filosofía de la historia no hay juicio y sin juicio, la función judicativa, pero también jurisdiccional de los saberes universitarios, debería quedar desplazada y, en vez de restituir la relación ilustrada entre teoría y práctica, dichos saberes deberían pensarse según acoplamientos y usos circunstanciales, más allá de las grandes narrativas del qué hacer moderno. Habitar el fin del vínculo moderno entre teoría y práctica puede ser equivalente a celebrar el predominio fáctico de la equivalencia y la indiferenciación (el olvido del ser o de la condición singular-plural del ser-en-el-mundo-con-otros), pero también es habitar la indeterminación radical o *interregno* que se abre cuando, sin filosofía de la historia eficiente, experimentamos la orfandad radical de la historia, su indeterminación. Como si el interregno fuese el anverso imperceptible del nihilismo contemporáneo. De tal forma, pensar una política de esa indeterminación es ya una tarea crucial y relativa a la necesaria reformulación de la crítica moderna de la acumulación, crítica ésta que no responde ni al historicismo de la *intelligentsia* universitaria ni a la lógica archivística de su historia, por el contrario, dicha crítica de la acumulación supone un abandono del historicismo moderno, incluido el marxista, y una recuperación radical del problema de la historicidad.

En otras palabras, la actual disyunción implica no solo un prototipo cerrado y ya consagrado de práctica reflexiva, sino una orfandad radical de la práctica intelectual que, divorciada de su contexto natural de recepción, se ve obligada a preguntarse permanentemente por su relevancia e incluso, por su valor. Es decir, un pensamiento arrojado a la problemática del valor no es sino un pensamiento arrojado a la confrontación con el problema del nihilismo. Así, lo que esta

desvinculación produce no es solamente un agotamiento del imaginario intelectual moderno, sino una radical situación *eventual* en la que la práctica intelectual misma, ya no segura de su pertinencia, se encuentra exiliada de su cómodo hogar para-estatal y enviada a una mundanidad vertiginosa en la que su única posibilidad de existir –sin dejar de ser una expresión de la imaginación en pugna con el saber– está en la posibilidad de concebirse como elaboración política permanente. Dicha elaboración debe ser cuidadosamente distinguida, en todo caso, de la operación categorial reconstructiva que caracteriza a gran parte de los saberes de área sobre la diferencia. Se trata de una elaboración ficcional, pantópica, agramatical, en la que las dimensiones figurativas del pensamiento sean priorizadas sobre la reducción metafórica y la operación jurídica del reconocimiento. Se trata de un pensamiento abocado a las formas de imaginación y no a su captura categorial, es decir, una forma de la hospitalidad y no una reconstitución del juicio.

Se sigue de este último punto que la tarea del pensamiento crítico no es realmente la de resistir la vertiginosa traducción de contenidos que implica el curriculum flexible de la universidad de la excelencia desde lo que, por ejemplo, podría ser una agenda identitaria afincada en los derechos de las minorías (o mayorías) desplazadas, sino que elaborar alternativas políticas ficcionales que alteren la lógica representacional y cartográfica de la teoría universitaria, pues en ellas se juega la posibilidad de un pensamiento de lo político, de lo histórico y de lo humano más allá del régimen categorial universitario moderno que es la última expresión del horizonte onto-teo-lógico de la metafísica occidental, su imagen del mundo.

Nos encontramos en un frágil terreno rodeado, por un lado, por la insistencia en la nominación valorativa sin atender a las especificidades contextuales: des-referencialización. Y, por otro lado, por la insistencia en ciertos contenidos intraducibles, en perpetua condición de reserva, desde los que sería posible resistir estratégicamente. Sin embargo, todo esto está siendo desplazado progresivamente por una radical alteración de las relaciones entre circulación e intercambio que afectan al producto universitario y la producción en general. Este sería el núcleo nihilista del capitalismo actual, no su condición de sistema global y homogéneo, sino su condición axiomática, contingentemente articulada en diversas terminales de valoración que no responden a un poder central, sino que se sobrecodifican infinitamen-

te, como nos decían hace años Deleuze & Guattari (*El anti-Edipo* 1985). La condición generalizada del nihilismo contemporáneo no tiene que ver, entonces, con una deshistorización del pensamiento crítico, con la pérdida de la totalidad dialéctica o con el extravío del compromiso intelectual debido a una teoría postmoderna oportunista que funcionaría como superestructura del capitalismo actual, según denunciara Jameson hace algunos años (*Postmodernism, or , The Logic of Late Capitalism* 1990).

El nihilismo actual es, por el contrario, una crisis de la historicidad epocal y un agotamiento del sistema categorial moderno (la teoría) para dar cuenta del mundo, sin que esto pueda ser leído en una pendiente puramente negativa. El nihilismo es el predominio de la valoración generalizada y de la lógica de la equivalencia, pero dicha equivalencia no se interrumpe mediante la reivindicación de la autenticidad, la localidad, la identidad, el valor histórico y cultural, o la especificidad de determinado saber, práctica o sujeto, pues no estamos hablando de una equivalencia homogeneizante sino de una medida respecto de la cual toda diferencia queda convertida en distinción. La equivalencia nihilista es la garantía del valor de la diferencia universitaria.

Sin embargo, dicho nihilismo también es el efecto del agotamiento radical de la sobredeterminación que la filosofía ejercía sobre la historia, y por eso, a pesar de su naturalización, habita en él la posibilidad de un pensamiento otro, otro que la valoración.

Por primera vez en la historia moderna del pensamiento universitario, la imposibilidad de resguardo y el agotamiento del vínculo social nos dejan en una situación de absoluta exposición frente a la mundanidad de un mundo en permanente reconfiguración. Comprender la lógica no referencial de la academia norteamericana es tan sólo un paso en la elaboración de un pensamiento crítico de la valoración y de la acumulación de saberes universitarios, un paso para repensar la relación constitutiva entre la destrucción de la metafísica y la crítica de la acumulación.

2. – RUPTURA POST-COLONIAL

Para comenzar una evaluación de los alcances y limitaciones asociados con los estudios post-coloniales y con el recientemente bautizado enfoque o giro decolonial, se necesitan demasiadas mediaciones y precisiones conceptuales, imposibles de resumir en una breve intervención como esta. No tanto por la infinita cantidad de aportes empíricos, o por la capacidad de redefinir un campo de estudios y su horizonte problemático, sino por la necesidad, anterior a toda discusión, de distinguir las formas históricas de la crítica al colonialismo, y las formas en que dicha crítica ha sido recibida y traducida de acuerdo con los énfasis propios de los estudios latinoamericanos contemporáneos.

Un segundo problema relacionado con el anterior es la necesidad de establecer una distinción apropiada entre la situación fáctica de la colonización y las luchas anti-colonialistas por un lado, y los estudios post-coloniales, por otro; pues, por más comprometidos y "subordinados" a las dinámicas efectivas de las luchas que estos estudios se declaren, en cuanto enfoques no solo son formulaciones "teóricas" sobre la opresión colonial, sino intentos por darle a esta forma particular de opresión un cierto estatus central en el presente y en la historia moderna, o si se prefiere, en la historia como historia de la modernidad. Gracias a esto es posible pensar los estudios post-coloniales como algo más que una nueva moda académica.

Pero también necesitamos saber si cuando hablamos de estudios post-coloniales o decolonialidad estamos hablando de un paradigma consagrado en el campo de los estudios humanísticos o, por el contrario, de un enfoque que atraviesa muchas disciplinas y que nutre muchos ámbitos de investigación, pero de manera tangencial, sin au-

tonomía epistemológica ni metodológica, sin objeto ni metodologías distintivas. Si los estudios post-coloniales son un "paradigma", lo son en un sentido laxo, no homologable con la noción convencional de paradigma según la moderna filosofía de la ciencia.[1] En ese sentido, propongo la noción de "programa de investigación" que acuñara hace unas décadas el matemático y filósofo rumano Imre Lakatos[2], para describir no solo los aspectos internos a la historia y problemática científica, sino los aspectos externos, socio-políticos e ideológicos, relativos a los condicionamientos institucionales, a la configuración de comunidades académicas, de financiamiento y de sustento, jerarquías y prestigios envueltos en la determinación de lo que se considera válido, legítimo y, finalmente, verdadero. Sin entender esta intrincada economía de prestigios y jerarquías, argumenta Lakatos, no se puede entender la historia de la ciencia que, en última instancia, tiene que ver con la historia de la verdad. Es eso lo que está en juego, nada menos.

Lakatos distingue entre programas de investigación *progresivos* y *regresivos*, y señala que la diferencia entre unos y otros es estrictamente política, es decir, se trata de una diferencia *no arbitraria sino necesaria* a los consensos y a las hegemonías imperantes en una determinada comunidad académica y científica. A su vez, la topología de un programa, mucho más compleja que la idea convencional de paradigma, está constituida por un "núcleo duro" de creencias y verdades irrenunciables, núcleo que a su vez es protegido con *hipótesis activas*, que aplican las creencias constitutivas del núcleo al orden de lo real al que como prácticas académicas y científicas están abocadas. Así, un programa es un intento por hacer inteligible la facticidad acotada (o regional) que lo define y su aspiración es poder explicar dicha facticidad en tanto que tal. Sin embargo, cuando estas hipótesis fallan y dejan de anticipar o de explicar adecuadamente esa facticidad, estamos frente a una crisis del programa. Pero ahí es cuando aparecen las llamadas *hipótesis ad-hoc* o *reactivas*, pues los practicantes de un determinado programa no aceptan su obsolescencia rápidamente sino que insisten en producir ajustes para seguir reivindicando su pertinencia. De esta forma, las hipótesis *ad hoc* se dedican a explicar las incongruencias

---

1. Véase Harold Brown, *La nueva filosofía de la ciencia* (1984), y Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1990).

2. *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales* (1987) Y, *Metodología de los programas de investigación científica* (1999).

entre el núcleo duro y la facticidad o mundo de referencia de manera *ex-post-factum*, es decir, operan de manera reconstructiva o, incluso, retro-proyectiva. Corrigen, si se quiere, los errores de la realidad que, obstinada ella, no se ajusta al modelo.

En este sentido, un programa de investigación es *progresivo* cuando su núcleo es considerado como verdadero y sus hipótesis activas no solo explican el mundo, sino que lo anticipan heurísticamente (son capaces de dar mejores explicaciones sobre asuntos impensados anteriormente y, así, de competir mejor por visibilidad y financiamiento). A su vez, un programa es *regresivo* cuando sus hipótesis contra-factuales o reactivas predominan, pues las incongruencias entre el mundo o facticidad y las creencias que construyen el núcleo del programa se hacen insoslayables. En ese momento es cuando las comunidades académicas o científicas comienzan a elaborar hipótesis ad-hominem y paranoicas para justificar sus propias frustraciones y desacreditar a los exponentes de programas en competencia. En humanidades, pero también en las ciencias naturales o en las matemáticas según Lakatos, un programa reactivo formula una meta-teoría que explica no solo su vigencia como programa sino los errores de los programas en competencia. Pero, al instalar el problema de la evaluación en un campo meta-discursivo, lo que se debilita es la misma pretensión de evaluación racional. Este debilitamiento puede ser leído de dos formas: 1) como agotamiento final de la racionalidad científica (de la pretensión de verdad de la ciencia) o, 2) como problematización de la condición auto-referencial de esta racionalidad, como su historización, y Lakatos opta por esta segunda alternativa.

En otras palabras, lo que está en juego no es solo un concepto acotado de verdad, sino la misma pretensión de la ciencia y de la filosofía de la ciencia de representar la actividad científica como racional. ¿De dónde viene dicha racionalidad? ¿En qué sentido la ciencia es racional? ¿Por qué la historia de la ciencia es pensada, o simplemente se asume, como historia moderna de la razón? Todas estas interrogantes son posibles y manejables solo si antes hemos aceptado la idea de que efectivamente hay progreso científico, de que este progreso es el que garantiza la misma racionalidad científica y que esta racionalidad se despliega al hilo de la verdad, de su aparecer y de su conquista. Quizá es esta idea de progreso la que más ha sido cuestionada desde el post-falsacionismo epistemológico, en particular por las tensiones sociológicas abiertas por Kuhn y radicalizadas por Paul Feyerabend

(*Tratado contra el método* 1981). Sin embargo, si el llamado *anarquismo epistemológico* de Feyerabend fue productivo en desmontar las pretensiones inductivistas y racionalistas clásicas, terminó por debilitar radicalmente a la misma filosofía de la ciencia al imponer como criterio de lectura de su historia una cierta *inconmensurabilidad*, esto es, una imposibilidad de comparar y decidir racionalmente entre paradigmas y enfoques alternativos, lo que convertía a la historia de la ciencia en una historia antojadiza o arbitraria. Lakatos intenta mediar entre los esquematismos clásicos de la historia de la ciencia y su ingenua noción de progreso y el anarquismo epistemológico de Feyerabend, a partir de su metodología de los programas de investigación científica, atendiendo a los aspectos internos y externos de dichos programas. Esto le permitirá entender la historia de la ciencia como la historia de una práctica racional, manteniendo un criterio de *conmensurabilidad* que no impone desde afuera una idea de progreso y evolución, sino que permite explicar esta racionalidad de manera no teleológica. Ahora, entonces, más que el descubrimiento progresivo de la verdad o la libre elección antojadiza y arbitraria del anarquismo epistemológico, la verdad científica aparece como el resultado inmanente de la historia política de las hegemonías programáticas.[3] Hay verdad y progreso, hay razón, pero ni subjetiva ni objetiva, sino *inmanente a la configuración hegemónica del saber*. La verdad es el resultado de la hegemonía inmanente al saber, la razón es el resultado del saber como operación hegemónica.

Lakatos, además de filósofo e historiador de la ciencia era un matemático y habría que hacer las mediaciones del caso para pensar este problema en el ámbito de las humanidades y de los estudios de área. Sin embargo, he traído este problema relativo a la in-conmensurabilidad, la verdad y la hegemonía programática a colación porque presenta de mejor manera los aspectos internos y externos relativos a la forma en que se configura un enfoque, paradigma o programa de investigación en general. Si estuviéramos dispuestos a asumir tentativamente esta hipótesis de lectura, podríamos concordar en que la vitalidad y proliferación de los estudios post-coloniales coinciden con la lógica de un programa de investigación, con su núcleo duro de creencias y principios irrenunciables y con sus series de hipótesis activas y contra-factuales. Sin embargo, todo eso no sería un problema

3. Véase de W. H. Newton-Smith, *La racionalidad de la ciencia* (1987).

mayor ni representaría mayor complejidad, lo que si resulta problemático es determinar si tal programa de investigación es progresivo o regresivo, si sus potencialidades heurísticas son mayores que su enquistamiento institucional y sus hipótesis contra-factuales, si sus reivindicaciones con respecto al mundo socio-político se siguen de algo más que de una identificación afectiva con los oprimidos y si sus críticas de los programas alternativos (si así pudiésemos hablar), son políticamente productivas.

* * * * *

En la segunda parte de esta formulación describiré ligera y abusivamente estos estudios como un programa de investigación y sostendré que es posible identificar al menos cinco principios internos que constituyen un cierto núcleo del que se desprenden múltiples hipótesis sobre la realidad socio-política, en este caso, latinoamericana. Dejo a vuestro criterio determinar si estamos frente a un programa progresivo o regresivo. Más allá de autores específicos y ataques personales, lo que me interesa es cuestionar un hábito del pensamiento académico o universitario que es, evidentemente, hegemónico en el latinoamericanismo actual y que se expresa en una gran cantidad de contribuciones, conferencias e investigaciones dispuestas a identificarse con dicho nombre. De tal forma, no estoy ejerciendo una crítica en el sentido vulgar o convencional, sino interrogando una forma de plantear problemas que parecieran definitorios de una comunidad académica y de una tradición de pensamiento.

En tal caso, un programa progresivo estaría caracterizado no solo por su presencia hegemónica a nivel institucional, ni por su productividad concreta, sino por su capacidad de producir lecturas de mundo propositivas o anticipatorias con respecto a ciertos fenómenos sociales o culturales. A la vez, un programa regresivo sería incapaz de dar cuenta anticipatoriamente de la facticidad, del mundo o de su región fenoménica acotada y funcionaría, por el contrario, como explicación *ex-post-factum* de las dinámicas relativas a la situación de opresión colonial y a las luchas emancipatorias. Quisiera simplemente enfatizar que, además del respeto académico que merecen los exponentes de este enfoque, lo que pretendo no es una caza de brujas ni un juicio auto-satisfecho, sino una interrogación racional en el sentido en que

la razón es siempre un efecto inmanente a la historia política de la verdad.

Así, podemos partir por un lugar más o menos común que tiende a identificar al enfoque post-colonial con la "larga lucha de los pueblos colonizados", lucha que ahora, gracias a ciertas rupturas epistemológicas, éticas y políticas, habría llegado a configurarse paradigmáticamente, esto es, no solo como un saber genealógico de las existencias y luchas extra-universitarias, sino como un programa de investigación propiamente universitario. Un programa de investigación en el que la universidad terminaría por cumplir su misión fundamental, esto es, la incorporación (y traducción) de los saberes locales, de las lenguas madres, de las afecciones particulares a su *curriculum* y su específica división del trabajo. En este sentido, podría decirse que la victoria (pírrica) del enfoque post-colonial nos muestra su proliferación y su institucionalización no necesariamente como una radicalización de las luchas por la emancipación, sino como una reificación académica en que la legitimidad epistemológica, ética y política va de la mano con la capacidad de mostrar un saber del oprimido que no pone en cuestión la misma relación entre saber y opresión, entre discurso universitario y subalternidad, para recordar a John Beverley (*Subalternidad y representación* 2004).

Sin embargo, ésta es también una crítica común y sospechosa, pues lo que se les echa en cara a los exponentes de la decolonialidad o de los más amplios estudios post-coloniales es algo que podría decirse del discurso universitario en general, sobre todo después de las últimas reformas neoliberales que produjeron no solo la flexibilización del *curriculum* humanista tradicional, sino también la disolución en curso de la vieja distribución de áreas y disciplinas, desde un horizonte post-nacional concernido con la *excelencia*, según nos advertía a fines de los 1990 Bill Readings (*The University in Ruins* 1997). En este sentido, mi interrogación de los estudios post-coloniales y su configuración programática no tiene nada que ver con las críticas, comunes hoy en día, que denuncian su carácter universitario, su anclaje en la "academia metropolitana" y su paradójica condición de ser hegemónicos en la universidad a costa de traducir los sufrimientos subalternos.[4] En términos muy sencillos, nada de eso me interesa. Lo que si

4. Ni tampoco interesa denunciar a los estudios postcoloniales como estrategia de mercado y reproducción institucional en el mundo universitario pues, aún cuando

me interesa es cuestionar un cierto agotamiento de su capacidad para dar cuenta de la problemática relativa a las luchas por la descolonización y por la emancipación, es decir, me interesa preguntar si en la producción académica asociada con estos estudios lo que predomina son formulaciones propositivas, anticipatorias y problemáticas o, por el contrario, cada vez más nos encontramos con lecturas reconstructivas, regresivas y contra-factuales, que adolecen de falta de radicalidad propositiva.

Voy a enumerar brevemente los cinco presupuestos paradojales que constituyen parte del horizonte definitorio de este programa, parte de su núcleo, de manera un tanto acotada. Quedará para después una interrogación más definida sobre estos elementos.

1) La ruptura como condición fundacional: ya sea ética, política o epistemológica, estos estudios no sólo rompen con una cierta tradición latinoamericana (criolla), sino con un cierto orden del discurso y con una cierta naturalización de la relación entre intelectuales y sujetos representados. Al afirmar la ruptura como condición de emergencia, ignoran que la misma ruptura es una categoría dialéctica constitutiva de la modernidad occidental. A la vez, en su intención de demarcación radical, también ignoran que todo pensamiento universitario (para no hablar de todo vanguardismo político y estético) se ha constituido sobre una relación compleja con la tradición, relación marcada, ella misma, por la cuestión de la ruptura. La ruptura, el éxodo y el "nuevo comienzo" están en el corazón de las innúmeras fundaciones del pensamiento occidental, aquel pensamiento considerado como fundamento último de la colonialidad y la opresión.

2) La des-occidentalización: como consecuencia natural de la operación de ruptura que los posibilita, los estudios post-coloniales, y más radicalmente el giro decolonial, rompen con "Occidente", con el occidentalismo, y con lo que identifican como un privilegio epistémico y político de estudios y enfoques etnocentristas que reproducen la misma relación colonial. Al hipostasiar nociones tales como capitalismo, modernidad y Occidente, confirman retóricas molares y genéricas que impiden apreciar procesos materiales efectivos,

muchos de estos elementos son obvios, dichas críticas pierden de vista el problema de fondo que es la necesidad de problematizar, más allá de la denuncia moral y "política", las pretensiones de verdad de sus exponentes, entendiendo dicha verdad como efecto de la configuración hegemónica del saber.

pues más importante que "Occidente" serían los procesos acotados y múltiples de *occidentalización*, siempre interrumpidos y matizados por luchas y prácticas apropiativas e interruptivas, que nos muestran la historia no como un gran escenario de fuerzas constituidas como bloques gigantescos (nosotros y ellos, Occidente y los no occidentales), sino como mesetas estriadas y diversificadas de luchas y resistencias. En tal caso, "Occidente", en cuanto categoría e inseminación monumental, seguiría perteneciendo a la época de la filosofía de la historia, que es precisamente la época que ha extraviado su relación con la historicidad efectiva. En otras palabras, el postcolonialismo sería un movimiento interno a la filosofía de la historia del capital, no solo orientada a capitalizar su excedente (convertir la *différance* en distinción), sino a espacializar la temporalidad en una representación monumental y dicotómica del mundo.

3) La homologación entre modernidad y capitalismo: no solo se trata de dejar de lado la crítica marxista clásica del capitalismo, en última instancia ineficiente debido a su complicidad con la modernidad, sino de su reemplazo por una crítica que identifica el problema de la acumulación con una cierta "racionalidad" que coloniza el mundo de la vida (el *Lebenswelt* de las filosofías de la vida) de los sujetos sociales y, así, favorece la colonialidad del poder multiplicada y diseminada no solo en las relaciones económicas, sino en la vida en general. De esta manera, la modernidad ya no aparece escindida por una dimensión valórica emancipatoria y una dimensión instrumental o calculabilista, como nos decía tempranamente Max Weber, sino como expansión e imposición del principio colonial propio de la razón instrumental sobre el mundo de la vida y sus dinámicas vernaculares. Si la modernidad *es* el capitalismo, es necesario no solo renunciar al capitalismo como régimen de acumulación y explotación, sino a la misma modernidad como extravío de la autenticidad, condición indispensable para recuperar el mundo de vida de millones de hombres y mujeres que han sido colonizados, incluso, modernizados brutalmente.

Lo que está en juego aquí es la confusión de la crítica de la acumulación con la crítica de la colonización del mundo de la vida, y gracias a esta confusión, se restituye una coordenada metafísica constitutiva del pensamiento occidental, a saber, aquella que opone el mundo de la *physis* al falso-mundo de la *techné*, es decir, el mundo de la autenticidad incontaminada por las lógicas modernas de la enajenación,

y el mundo protésico de la técnica y la pérdida de la identidad. Una versión equivalente se encuentra en la oposición entre *doxa* y *episteme* que si bien marca la constitución de la filosofía occidental como saber racional sobre las convenciones populares, en una suerte de inversión candorosa, aparece como valoración de saberes y sabidurías que no accederían al rango "oficial" y que habrían sido desacreditadas por el saber hegemónico occidental. Desde el romanticismo inherente a los cultores del pensamiento salvaje, hasta el chamanismo académico contemporáneo, el problema sigue siendo el mismo: no se ha roto con la oposición entre *doxa* y *episteme* sino que, mediante una inversión sintomática, se la ha confirmado, sin llegar a interrogar radicalmente las relaciones entre formas de saber y formas de poder.

4) *La radicalización identitaria del indigenismo*: precisamente porque ni el indigenismo ni el indianismo tradicionales pudieron romper radicalmente con las diversas prácticas de colonización, quedando atrapados en la lógica del discurso occidental, se hace necesario re-elaborar las reivindicaciones de los movimientos indígenas, pero haciéndolas coincidir con la imagen post-colonial que se tiene de ellos. Una consideración post-colonial de la problemática indígena, entonces, no solo complementa sino que cuestiona radicalmente los énfasis ladinos o criollos con los que se ha construido tanto el archivo como el discurso de los estudios latinoamericanos tradicionales. El problema con este cuestionamiento es que su límite sigue siendo la representación, esto es, sigue preso de la problemática del reconocimiento y, en el mejor de los casos, se conforma con la ampliación del archivo. Con la incorporación de otras textualidades y prácticas a las que históricamente se les habría negado su estatus epistemológico y su ingreso al mismo archivo regional. A la vez, aun cuando las luchas por el reconocimiento no deben ser simplemente abandonadas, lo que termina ocurriendo con ellas es que tienden a la configuración de una imagen totémica, molar y homogénea de la diferencia, en la que se obliteran múltiples luchas sociales que no se rigen por las coordenadas identitarias o geográficas tradicionales. De todas formas, no se trata de negar que el problema indígena es un límite de los estudios latinoamericanos tradicionales, se trata, por el contrario, de radicalizar la pregunta por la diferencia indígena (entre otras), pregunta que tiende a ser reducida a un problema sociológico-administrativo relativo a la distinción, por un lado, o que tiende a ser ontologizada

en términos convencionales, esto es, en términos de una ontología atributiva, por otro lado.

En otras palabras, una crítica del criollismo inherente a los estudios latinoamericanos, a su lógica identitaria y archivística, debería ser también una crítica del historicismo, del sociologismo y de la ontología atributiva, para evitar re-inseminar, con la noción homogénea de lo indígena, aquello que se buscaba diseminar en primera instancia.

5) Una problematización (diría insuficiente) de la relación entre teoría y práctica: entre saber decolonial y procesos efectivos de descolonización, precisamente porque los practicantes de este tipo de enfoque no entienden su trabajo aislado e indeterminado en la aséptica esfera universitaria, sino como una práctica de politización con varios frentes de disputa, por un lado, antagonizando con los representantes de enfoques considerados como "filosóficos", "europeístas" o "etnocéntricos", o incluso, enfoques simplemente "teóricos" en el mundo académico, y, por otro lado, solidarizando con los procesos sociales efectivos de descolonización y emancipación en general. Pero, el problema que permanece irresuelto es el siguiente: si los practicantes universitarios del enfoque post-colonial entienden su trabajo como alternativo a los humanistas y latinoamericanistas tradicionales, a los etnocentristas y deconstructivistas actuales, y a los nihilistas y escépticos políticos de siempre, ¿cuál es la relación efectiva que establecen con intelectuales que no están alojados en la academia contemporánea, que desarrollan sus prácticas en cruces y relaciones políticas complejas, matizadas y variables, y no orientados por categorías molares, identitarias y competitivas? ¿Cómo se relacionaría un académico postcolonial con un intelectual inscrito en luchas acotadas y locales contra la opresión, la colonización, la explotación?

* * * * *

Por supuesto, no puedo hacer justicia a las diferencias de matices y énfasis entre diversos practicantes de este programa, ni tampoco pretendo resumir la complejidad de estos estudios a estos cinco principios. Simplemente los he enumerado de esta manera porque lo que sostengo es que, en cuanto principios, no solo nos permiten ver la condición distintiva del programa de investigación post-colonial, sino

que en su problematización podemos determinar si estamos frente a un programa progresivo o regresivo.

Lo que me interesa, finalmente, no es la acusación *ad-hominem* sino la discusión racional, entendiendo que la racionalidad es una manifestación inmanente a la historia política de la verdad, una historia que desborda, afortunadamente, las querellas intelectuales y universitarias. En este sentido, tampoco quisiera presentar mis afirmaciones desde un meta-lugar, ajeno a las disputas académicas y a salvo de las competencias y los conflictos que constituyen un ámbito de saber, algo así como si hablara desde una cómoda altura trascendental. Muy por el contrario, como es fácil advertir, mis preguntas y mi lectura están fuertemente marcadas por lo que se ha llamado latinoamericanismo de segundo orden, deconstructivo, teórico o post-identitario. No hablo en nombre de nadie, pero mi trabajo está inevitablemente "informado" por el trabajo de mucha gente que ha sido agrupada en estas categorías, todas ellas demasiado rápidas y "negativas". Ese es también el límite de este ejercicio, pues lo que realmente importa no son los límites del programa opuesto, sino las potencialidades del propio.

Una última nota es necesaria, sin embargo, pues si la metodología de los programas de investigación de Lakatos nos resulta útil, lo es solo a condición de explicar, sin mediaciones innecesarias, la condición brutal de las luchas por el poder y la hegemonía en el campo académico latinoamericano y en las humanidades en general. Sin embargo, esta reflexión no estaría completa si tan solo sugiriéramos las ventajas de un programa alternativo, pues seguiríamos proponiendo una lectura tramada por un principio hegemónico de dominación. Quizás la pregunta central a la que debemos llegar es esta: ¿cómo pensar la relación entre teoría y práctica, entre pensamiento y facticidad, más allá del principio hegemónico de articulación de lo real? Lo que resulta central de esta interrogación es la posibilidad de establecer una relación con el pensamiento que esté más allá de la competencia entre programas, más allá de la hegemonía como principio organizador de la racionalidad occidental, pero ésta sería una cuestión muy compleja, pues se trataría de pensar la post-hegemonía no como instancia crítica de la teoría hegemónica contemporánea, sino como

formulación de una relación con el pensamiento mas allá del principio de razón que estructura al orden onto-teo-lógico occidental.[5]

En este sentido, no se trata de elaborar una "mejor crítica" de lo real ni de desenmascarar el carácter ideológico de un programa en competencia, sino de debilitar la misma lógica "fundamental" que estructura el discurso moderno universitario. Lakatos se oponía al anarquismo de Feyerabend porque olía en su insistencia en la inconmensurabilidad una cierta invitación al nihilismo y al relativismo. Pero el verdadero nihilismo está relacionado con la misma configuración hegemónica del saber, y así, desistir de la crítica y del poder del discurso no es desistir del pensamiento en nombre del nihilismo, sino que es desistir del nihilismo en nombre de un pensamiento que no puede ser reducido a un principio hegemónico de producción de verdad y de saber. La post-hegemonía de la que estamos hablando, no es solo una teoría regional destinada a evidenciar los presupuestos de la teoría política contemporánea[6], sino también la posibilidad de establecer una relación no hegemónica entre pensamiento y realidad. Ubicarnos en esa posibilidad es abandonar el discurso de la crítica y de la denuncia y participar de una práctica de pensamiento advertida de las fisuras y trizaduras que arruinan a la hegemonía como principio articulador del sentido y del mundo.

---

5. Pienso, por ejemplo, en la interrogación del principio de razón suficiente leibniziano ("*Nihil est sine ratione*") llevado a cabo por Martín Heidegger en su seminario titulado *La proposición del fundamento* (1991).

6. Como en el caso de la reciente contribución de Jon Beasley-Murray, *Posthegemony. Political Theory and Latin America* (2011).

3. – RAZÓN COLONIAL

Sólo a la humanidad redimida se le hace citable todo su pasado.

Walter Benjamin. *La dialéctica en suspenso*

En un temprano texto de Borges: "Historia Universal de la infamia" (1935) cuyo contradictorio título aún hoy nos desconcierta, encontramos la irónica utilización del ideario de Bartolomé de las Casas, el famoso defensor de los indios "occidentales", para ejemplificar las delicadas relaciones de continuidad y diferenciación en torno a la importación de negros hacia América:

> En 1517 el P. Bartolomé de las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros, que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas. A esa curiosa variación de un filántropo debemos infinitos hechos: los *blues* de Handy, el éxito logrado en parís por el pintor doctor oriental D. Pedro Figari, la buena prosa cimarrona del también oriental D. Vicente Rossi, el tamaño mitológico de Abraham Lincoln, los quinientos mil muertos de la Guerra de Secesión, los tres mil trescientos millones gastados en pensiones militares, la estatua del imaginario Falucho, la admisión del verbo *linchar* en la decimotercera edición del Diccionario de la Academia, el impetuoso film *aleluya*, la fornida carga a la bayoneta llevada por Soler frente a sus Pardos y Morenos en el Cerrito, la gracia de la señorita de Tal, el moreno que asesinó Martín Fierro, la deplorable rumba *El Manisero*, el napoleonismo arrestado y encalabozado de Toussaint Louverture, la cruz y la serpiente en Haití, la sangre de las cabras degolladas por el machete del *papaloi*, la habanera madre del tango, el candombe (1994: 295).

En este párrafo destacan reconocidos artilugios borgeanos: la sutil repetición, la ilógica enumeración, la apócrifa referencialidad. Sin embargo, también destaca un claro efecto de proliferación, una suerte de contaminación diseminante que va más allá de las administradas buenas intenciones del humanismo lascasiano. La importación de negros para suavizar la extenuada condición de los indios en las minas de oro antillanas, conllevará una serie de consecuencias que tiñen y contaminan la totalidad de la historia colonial y contemporánea de América Latina. Esta diseminación cruzará también las representaciones de lo humano en la diversidad de debates intelectuales, jurídicos y literarios, tanto en tiempos coloniales, como en nuestra actualidad.

El objetivo de las siguientes reflexiones no es sino el de indagar la potencialidad de una hipótesis que hace un tiempo ya circula en los debates latinoamericanos, a saber, la de comprender el paso desde la Colonia a la época contemporánea no sólo desde el punto de vista de una ruptura fundacional, basada en un proceso emancipatorio anticolonial y sustentada por una muy particular comprensión histórica del proceso latinoamericano como proceso de formación nacional (todo ello es, pues, el *ABC* de la historiografía liberal burguesa, y alcanza incluso a sus variantes marxistas), sino por el contrario, comprender las relaciones entre la época colonial y la actualidad de manera más matizada, es decir, sin exagerar el carácter de ruptura que el siglo XIX ha ostentado, sino más bien concibiendo este siglo como el de una pausada transición entre un tipo de articulación socio-política asociada con lo que Aníbal Quijano ha llamado "Colonialidad del poder" (2000) y lo que hoy en día podríamos llamar, atendiendo a la evidente situación de agotamiento de la tradición de pensamiento asociada con la llamada cuestión nacional y con el derecho burgués soberano, como nueva *razón imperial*, en la que los elementos de colonialidad no sólo se perpetúan, sino que se expresan de manera más nítida.

En términos generales, podríamos decir que la característica central de la colonialidad del poder no radica en un ejercicio de poder centralizado, cuyo modelo jurídico estaría en la monarquía universal católica, con sus organigramas institucionales de virreinatos, capitanías, haciendas y encomiendas, y su sólida fundación en la alianza regalista o patronatista entre el Estado y la Iglesia, o en instituciones tales como La Casa de Contratación, El Consejo de Indias, las Audiencias Reales o los Cabildos; sino en una *performance* mucho más sutil del poder, ahora concebido de manera descentrada, en cuanto

series de redes que cruzan infinitamente las prácticas culturales, sociales, jurídicas y económicas de aquella época. En este sentido, Quijano advierte que una característica central de la colonialidad es la yuxtaposición permanente de los aspectos raciales y los aspectos económicos en cuestiones tan simples como la historia del trabajo en la época colonial o la determinación de ciudadanía. Por otro lado, tanto Quijano como Walter Mignolo (*Local Histories/Global Designs* 1999) habrían enfatizado el rol crucial que le cupo a la mediación cultural en la configuración de una colonialidad basada en la persuasión ideológica, es decir, en la subordinación de la otredad a la configuración de un horizonte cultural hegemónicamente articulado y universalizado. Sin embargo, dicha persuasión no proviene de una interpelación general o macrofísica, al estilo de las teorías convencionales de la hegemonía y de la formación del Estado, sino que opera a nivel molecular y se complementa con la devastación de las tradiciones indígenas, junto a la consiguiente cristianización, civilización y educación de los *indios occidentales*, produciendo una negación material de la otredad, cuestión que caracterizaría ontológicamente a la llamada razón occidental y cuyo agente sería el *ego conqueror,* es decir, una forma originaria de subjetividad que nace de la experiencia territorializante de la conquista y que antecede y posibilita la misma configurción de la subjetividad moderna occidental, desde el *ego cogito sum* cartesiano hasta el sujeto moral del cosmopolitismo kantiano, o el sujeto universal del idealismo alemán.

En este sentido, para el enfoque postcolonial, y este es un momento central en la formación de este enfoque, esta subjetividad imperial no sólo anticiparía al *ego cogito sum* cartesiano, tradicionalmente concebido como lugar originario de articulación entre subjetividad individual y capacidad crítica-reflexiva, privativa de la modernidad occidental, sino que a la vez, habría funcionado como condición de posibilidad de la subjetividad filosófica moderna.[1] Como si en los campos de batalla y en la destrucción de las Indias Occidentales se hubiesen puesto en juego no solo las potencialidades, sino las limitaciones constitutivas del sujeto moderno. Como si la sujeción colonial fuese un proceso de “acumulación primitiva” necesario para la misma constitución de la subjetividad política y filosófica moderna.

1. Véanse las conferencias de Enrique Dussel en Frankfurt tituladas: *1492: El encubrimiento del otro* (1992), como indicación de una agenda sistemáticamente organizada por estas preocupaciones.

Todo esto equivale a decir que la experiencia definitoria de la modernidad occidental, su punto de arranque ontológico e histórico, radica no en la capacidad formal del pensar dubitativo, sino en la asertiva acción conquistadora de un sujeto sujetado a las disposiciones fácticas de la voluntad de poder. Lo que, para recordar a Heidegger, se habría hecho posible con la traducción romana de la errante experiencia griega a la condición de sedimentado saber práctico o *veritas* y su confirmación moderna en el cartesianismo como filosofía de la conciencia y principio de razón ("El nihilismo europeo" 2000; *Parménides* 2005). En otras palabras, todo esto equivale a decir que la crítica de la metafísica no termina en la filosofía sino en la articulación material de la "voluntad de poder" como última manifestación onto-política de la metafísica. Desconsiderar esto tiene como consecuencia volver a introducir los presupuestos metafísicos de la voluntad de poder al oponer, todavía a nivel de la confrontación, la razón colonial y las razones del colonizado.

Obviamente, el carácter central de la cultura en la legitimación del poder (conversión y salvación) no nos dice nada nuevo, pues sin ir más lejos, es posible interrogar la monumentalidad del discurso arquitectónico como una forma complementaria de interpelación y producción de consentimiento (aunque todavía debería indagarse el aspecto relativo a la visualidad de dichos monumentos, en su condición diferencial con respecto a la interpelación literalmente y literariamente entendida: la teatralidad del poder como *performance* no mediada por la letra, como forma de la gracia). En otras palabras, podríamos parafrasear el atisbo encerrado en la pregunta por la *arquitectura del poder* y señalar cómo en su monumentalidad se configura la función propiamente ideológica de la persuasión: la vastedad de la nave barroca produce una confirmación experiencial del indeterminado recurso teológico a la inmensidad de Dios. Sin embargo, también es cierto que la noción de colonialidad nos permite extremar el carácter variado, multifacético, no-monumental, diseminante y diseminado del poder colonial a dimensiones que hacen de la noción de colonialidad una categoría más compleja. Es decir, con dichas contribuciones, se haría posible una nueva consideración del papel de la cultura en la articulación del poder, un poder que aún cuando está mediado por la interpelación religiosa, la misión cristianizante y civilizatoria y el discurso cultural, sigue operando en términos de

devastación de todo lo que implique una contra-lectura de los valores universalizados por dicha hegemonía.

Creo que aquí se juega la centralidad de este argumento. La noción de *devastación* o *destrucción*, utilizada por las Casas por primera vez, pero, de una un otra forma, distintiva y profundamente emparentada con la racionalidad moderna capitalista, es la que le da una cierta especificidad a las relaciones coloniales de dominación, en cuanto relaciones de poder y dominación. Así, la devastación operada materialmente en la conquista y colonización (de América y de África, por supuesto) permite distinguir los procesos relativos a la violencia colonial, en los que opera una *subsunción total* de la vida a la racionalidad imperante, de otros tipos de dominación, menos orientados a llevar hasta el límite la fragilidad de formas completas de existencia. En este sentido, la colonialidad latinoamericana aparecería como inversión radical del modelo (europeo) contractualista del poder, para el cual es el acuerdo entre subjetividades naturales o jurídicas el que da paso a la ley. Si esto es así, entonces el viejo catecismo historiográfico sobre la formación del Estado y la nación naufragaría radicalmente, pues, para usar una idea de Kafka, el supuesto momento antes de la ley, que funciona como su origen y democrática fundación comunitaria, aparecería evidenciado como una simple retro-proyección de la ley: kafkeanamente siempre estaríamos *ante la ley* y no antes de ella. La universalidad de la ley es efecto de su violenta imposición fáctica y no de su pretendida sustentación en la esencia natural o trascendental de lo humano; la historia entonces aparece jalonada desde una *apocatástasis* final desde la cual la ley encuentra su razón de ser, y no antes, en la supuesta decisión soberana comunitaria de acuerdo con la hipótesis contractualista.

Esto, a su vez, pone en cuestión las genealogías habituales sobre el Estado latinoamericano, que buscan fundar su emergencia en una suerte de momento comunitario –las juntas de gobierno de 1810— del que emanaría la voluntad soberana del pueblo. En efecto, desde las historiografías liberales del siglo XIX hasta las historiografías marxistas y populares que siguen sin renunciar a la continuidad de un cierto proceso histórico de liberación, lo que ocurre en esta narrativa fundacionalista (y excepcionalista) es el olvido de la *destrucción* como condición material de la historia en nombre de un proceso histórico comandado por una muy particular filosofía de la historia del capital y dirigido por una férrea lógica subjetiva, heredera de la subjetividad

articulada en la misma Conquista y marcada por lo que Heidegger, leyendo a contrapelo el texto nietzscheano, entiende por "voluntad de poder" (sujeto, nación, Estado, clase obrera, pueblo, bajo-pueblo, etc.).

Por eso, las claves de configuración de la colonialidad deben buscarse en aquel periodo de sometimiento que la historiografía y la literatura llaman Conquista, pues tal proceso aparece como una instancia de *acumulación imperial necesaria*, según la lectura de Alberto Moreiras ("Ten Notes on Primitive Imperial Accumulation" 2000). Una acumulación de capital simbólico y no sólo económico, cuya centralidad está aún por debatirse. Para Moreiras, tanto *el Requerimiento*, como los debates jurídicos y filosóficos en torno a la situación de los indígenas, son instancias cruciales que deben ser interrogadas desde el punto de vista de lo que, siguiendo a Giovanni Arrighi y Martín Heidegger, llamaríamos *razón imperial española*.

Interesa, en cualquier caso, destacar la centralidad de los debates en torno a la situación de los *indios occidentales*, toda vez que en dichos debates se hayan las claves de comprensión del humanismo contemporáneo, de la tradición jurídica burguesa y de los consiguientes derechos humanos, y a la vez, de lo que hemos llamado, siguiendo a Moreiras, acumulación imperial primitiva, es decir, aquí están las claves de determinación de lo humano, de sus límites y de lo in-humano, ya sea en los debates entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda, en el nominalismo jurídico de Francisco de Vitoria, o más concretamente, en las disposiciones legislativas destinadas a regular la explotación indígena. Notemos simplemente que las tasas y regulaciones surgidas después de la llamada Junta de Valladolid (1550-51), constituían ordenanzas destinadas a regular lo que, gracias a Las Casas, comenzaba a aparecer a mediados del siglo XVI como la "destrucción de las Indias occidentales", es decir, con ellas se inaugura la historia de la moderna legislación laboral en América Latina. En este sentido, la paradoja del humanismo lascasiano de la que nos hablaba Borges al comienzo de este texto, no se refiere solo al reemplazo de indios por negros, que seguirán "extenuándose en las minas de oro antillanas", sino a la inauguración de una nueva lógica de explotación, más económica, donde el trabajo indígena forzado comienza a ser regulado, como mecanismo de conservación de su condición de capital variable (cuestión que anticipa la paradoja conservacionista del derecho burgués). Mientras el negro seguirá siendo la figura catacrética que pone

en vilo las pretensiones universales de la racionalidad europea, como nos cuenta brillantemente Ronald Judy [*(Dis)Forming the American Canon* 1993], el indio ingresa al corpus jurídico-soberano de la razón imperial española convertido en una fuente viva de trabajo, y en una fuente inagotable de trabajo vivo.[2]

Sin embargo, la disputada humanidad del indio, desvirtuada por una condición natural que roussonianos y hobbesianos debatían en Europa, aún requería educación, pues su condición humana no los homologaba con sus "semejantes" europeos. Todavía parece necesario estudiar toda una gama de discursos sobre la naturalización, la infantilización, la barbarización y la demonización de los naturales de América[3], discursos que más que operar un "orientalismo" cultural, producen las condiciones materiales para el desarrollo de una ética católica del trabajo y la explotación, donde el trabajo mismo funciona como ascesis evangelizadora, civilizadora (como sustituto barroco de la Reforma protestante). En tal caso, las disposiciones y ordenanzas llamadas a regular el trabajo indígena remitían a un proceso de integración, o más propiamente, de "incorporación del sustrato social indígena", a la corona, ya que estos indios occidentales eran finalmente, aún a sabiendas de su barbarismo, súbditos de la corona y, por consiguientes, miembros de la especie humana.

Obviamente, antes de dichas disposiciones, de una u otra forma transculturadoras *avant la lettre*, ya había operado el sometimiento, es decir: la transculturación, la hibridez, el mestizaje, o *la incorporación del sustrato social indígena* sólo ocurren una vez que el dispositivo de sometimiento asociado a la acumulación imperial primitiva ya ha tomado lugar. Lo que equivale a decir que tanto las agendas sintético-identitarias y nacionales del siglo XIX, como las agendas

2. En este sentido, no deberían desconsiderarse los imperativos económicos y jurídicos que sobredeterminan los aspectos raciales, para comprender la organización racional del trabajo social de los esclavos africanos, cuestión que constituye no solo uno de los ejes en la configuración material del mundo americano, sino una de las primeras experiencias de acumulación caracterizada por la convergencia entre racionalidad capitalista y mundo colonial, como muestra Manuel Moreno Fraginals (*El ingenio* 2001). Por otro lado, tanto el ingenio como la plantación aparecen como laboratorios de implementación de aquello que llegará a conocerse, más tarde, como biopolítica, y que Achille Mbembe (*Necropolítica* 1990), caracteriza como origen de las experiencias totalitarias y "concentracionistas" modernas.

3. Sin olvidar las contribuciones de Beatriz Pastor, *Discursos narrativos de la conquista* (1988), y Roger Bartra, *El salvaje en el espejo* (1996), entre muchos otros.

mestizantes, transculturantes e hibridizantes de los estudios culturales contemporáneos descansan, de manera más o menos irreflexiva, sobre una operación de poder que las hace posible y las limita. A esta operación, también la podemos llamar, para referir los aportes de Michel Foucault, Roberto Esposito y Giorgio Agamben, biopolítica, precisamente porque de lo que se trata tanto en las legislaciones indígenas como en los debates jurídico-filosóficos de los siglos XVI y XVII, no es sino de la determinación de la vida, es decir, la determinación de los límites y fronteras entre lo humano y lo in-humano, entre el viviente y el orden de lo existente. Ya sea en términos securitarios (como en la soberanía hobbesiana) o en términos económico-políticos (como en el concepto de capital variable de Marx), la práctica biopolítica concernida con la determinación de la vida es constitutiva de la operación jurídica del reconocimiento.

Permítasenos una breve referencia a Roberto Esposito, quien su libro *Immunitas* (2005), muestra cómo la vida, su politización radical y su consiguiente determinación, es la que está a la base de la misma definición del orden social, es decir, muestra cómo la biopolítica no es sino el nombre de una paradoja constitutiva del contractualismo moderno, a saber, la de tener como condición de posibilidad de la *comunidad* a la misma *inmunidad*, lo que implica un diferimiento infinito: si la comunidad es la reconciliación humana llevada a su extremo (sueño burgués del siglo diecinueve), su condición de posibilidad está en la exclusión de aquello que la amenaza, una cierta otredad que impediría tal realización, por tanto, toda pretensión sintética de lo humano requiere, como principio de acción, una operación inmunizante, esencialmente comunitaria e inmunitaria a la vez. Este es el límite del pensamiento burgués, y en tal límite se aprecia la intrínseca relación entre explotación y razón práctica, entre la subjetividad asistida por la voluntad de poder y la devastación del mundo. Valga decir también que acá se haya el eslabón católico del comunitarismo contemporáneo, cuya promesa sigue siendo la restitución armónica de la comunidad, en base a la producción sistemática e inevitable de exclusión social.

Por otro lado, observemos someramente la consecuencia de esta hipótesis que, junto con permitirnos concebir el sistema mundial contemporáneo según una genealogía distinta a la teleología liberal-burguesa, nos permite comprender los límites historicistas de los debates en torno al carácter de la Conquista y colonización americana. En la

medida en que dichos debates han puesto énfasis en la caracterización de los procesos de transculturación o hibridación cultural, sin reparar en la continuidad biopolítica de las formas de organizar, jerarquizar y disponer de la vida, de manera desnuda, no nos permitirían apreciar la insólita continuidad de la destrucción como condición del despliegue de la historia. Más que una historia progresiva de los cambios en los modos de producción u organización de la llamada "ciudad letrada", lo que necesitamos pensar hoy tiene que ver con la curiosa repetición, leve desplazamiento, o irónica reiteración de los mecanismos de poder que caracterizan a la razón imperial española y contemporánea, en cuanto dos series de tecnologías biopolíticas destinadas a controlar y contener la vida, para valorarla, conservarla y hacerla productiva, aunque en ese proceso sea la vida misma, en cuanto forma histórica de vida, la que está siendo llevada siempre al extremo, hacia la producción de "inmundos cuerpos abandonados". En este sentido, no basta con mostrar el agotamiento de la moderna noción de soberanía, su inutilidad para el mundo global contemporáneo, también se hace pertinente desmontar todo el edificio argumental de las doctrinas políticas e historiográficas modernas, como condición indispensable, destrucción habilitadora, para avanzar hacia un nuevo pensamiento histórico radical.

Todo ello equivale a sostener que cualquier investigación colonial y contemporánea basada en el modelo hegemónico de articulación de lo político y lo cultural debe reparar en el carácter biopolítico y *pre-hegemónico* que hace posible la posterior articulación político-cultural que conocemos como periodo de formación colonial. Es decir, a toda configuración hegemónica le antecede, habita y determina, un momento no hegemónico, en el cual la vida desnuda y sin investimentos jurídicos o culturales es administrada y sometida. El historiador Indio Ranajit Guha, estudiando la forma de articulación del poder imperial británico, y oponiéndose a un cierto *gramscismo* que habría caracterizado a la historiografía nacionalista india, con sus respectivos énfasis en la sociedad civil y el Estado, ha llamado a esta instancia no hegemónica en el corazón de la hegemonía, una "Dominance without Hegemony" (1998). Y con ello, ha efectuado una crítica interesante del pan-hinduismo de los nacionalistas indios y ha ido más allá de la teleología europeizante de la historiografía marxista convencional.

Pero, pensar la configuración del poder colonial de esta forma, trae aparejada también una serie de consecuencias para la histo-

riografía y crítica literaria regional. Particularmente, nos permite trascender el tosco análisis que denuncia el carácter ideológico de la literatura y de la práctica intelectual, en términos de mala conciencia y persuasión, y complementar las gruesas hipótesis de Ángel Rama, para quien las prácticas letradas coloniales se configuraban en una relación centrípeta en torno al poder (*La ciudad letrada* 1992). Ejemplos de estudios complementarios (todavía abocados a la cuestión cultural de la hegemonía, en cualquier caso) están ya en los análisis de la cultura y la subalternidad relativa de los intelectuales indianos, en las obras de Mabel Moraña (*Viaje al silencio* 1998) y John Beverley (*Subalternidad y representación* 2004). Beverley dedica un capítulo central de su libro a ponderar las estrategias del intelectual cuzqueño Juan de Espinosa Medrano en el debate peninsular en torno al culteranismo de Góngora, el poeta barroco del Siglo de Oro español, mostrando cómo Espinosa Medrano al defender a Góngora de las investidas anti-barrocas, no busca sino llamar la atención sobre la condición subalterna de los intelectuales indianos, haciéndose parte del debate metropolitano. Moraña, por otro lado, en su monografía dedicada a Sor Juana realiza lo que hasta ahora aparece como uno de los más acabados estudios sobre la poeta mexicana, mostrando de paso no sólo las virtudes de la autora de la *Carta Antenagórica*, sino su doble condición de subalternidad, pues a la condición de intelectual indiana ha de sumarse su condición de género. Todo ello puede ser reagrupado en lo que ya desde hace un tiempo circula bajo la distinción barroco peninsular– barroco de indias. Empero, en la medida en que todas estas investigaciones siguen poniendo sus énfasis en las mediaciones culturales, seguirán desapercibiendo la posibilidad de romper con el "érase una vez" de la historiografía liberal burguesa, en la misma medida en que seguirían enfatizando el *double-bind* de la cultura, sin interrogarse suficientemente por el problema de la "acumulación imperial primitiva", cuestión relevante, sobre todo hoy, cuando volvemos a confrontar un proceso de acumulación extendido planetariamente, proceso éste lo suficientemente flexible como para incorporar formas primitivas y formas más elaboradas de explotación y destrucción de la humanidad.

Es esto lo que está en juego en todo este debate, no solo la relativización del relato historicista que entiende la Colonia como etapa formativa y la Independencia como ruptura y verdadero comienzo de la historia latinoamericana moderna, sino la posibilidad de pensar

la misma historia regional según el ritmo de una metamorfosis permanente de la soberanía marcada por las transformaciones del patrón de acumulación, pues, de lo contrario, tanto las lecturas decoloniales como los ejercicios de complejización del criollismo liberacionista no lograrán escapar al fetichismo culturalista, autenticista e identitario que caracteriza a la tradición de estudios latinoamericanos, y terminarán por convertir la misma noción de colonialidad en un concepto vacío e irreflexivamente articulado a las disputas hegemónicas en el presente. Si la noción de colonialidad es un aporte en el ámbito de la analítica del poder, todavía es necesario ir más allá de esa analítica y su fenomenología, hacia una confrontación con lo que Heidegger llamó "la voluntad de voluntad" como revés de la voluntad de poder (Nietzsche 2000), último eslabón onto-político de la metafísica occidental. Detenerse antes, en nombre de un rechazo a la filosofía como institución del colonialismo, es hacer precipitar la materialidad de la historia en una lógica indefectiblemente identitaria.

Sobre todo porque, más allá de todas estas contribuciones, lo que me interesa destacar tiene que ver con la utilidad teórica, analítica y política de la noción de acumulación imperial primitiva en relación con las formas históricas de biopolítica, las que nos permiten pensar un contra-relato a la historiografía y crítica literaria liberal, criolla o postcolonial. Subyace a esta noción una idea quizá mayor, que aún requiere más elaboración, a saber la posibilidad de concebir la acumulación imperial primitiva como momento de sutura que opera al interior de la hegemonía, pero de manera no hegemónica. Básicamente, esto significa que antes de la persuasión, el convencimiento y la interpelación ideológico-cultural, opera el sometimiento, es decir, la biopolítica es la condición de posibilidad de la política, modernamente entendida. O, más brutalmente, que la función ideológica de la cultura es *ex-post-factum*, llega después, suaviza y hace tolerable la condición propiamente devastadora de la dominación (apocatástasis secular). Y ello me parece crucial hoy día, cuando enfrentamos la configuración de un nuevo orden mundial para el que las viejas apelaciones al derecho nacional soberano y a las instancias jurídicas internacionales, resultan vanas. Pues hoy, más que nunca, el poder se muestra des-in-vestido de la confianza moderna en la legitimación y en el derecho. Hoy, más que nunca, el poder desnudado de sus modernas vestimentas se confronta con la vida, también desnudada y opera sobre ella, como antaño, con una lógica pre-jurídica, radical

e implacable. Sólo si somos capaces de comprender la dimensión onto-política de la razón imperial colonial latinoamericana, seremos capaces de comprender el carácter imperial de la agenda norteamericana actual, y con ello, comprenderemos que la Doctrina de Guerra Preventiva no es una novedad, sino una versión actualizada del Requerimiento y las leyes indianas del siglo XVI.

En este sentido, la hipótesis que he tratado de desarrollar mostraría la importancia de una lectura post-liberal y post-hegemónica, pero, sobre todo, anti-teleológica o anti-historicista, del proceso histórico latinoamericano. Proceso en el que habría que buscar las claves que nos permitan comprender, más allá del límite del pensamiento burgués, la configuración del mundo actual. Quizás en esto radique también la posibilidad de entreverarnos con la misma cultura y con la literatura ya no desde una consideración funcionalista, todavía inscrita en las dinámicas del valor y de la identidad, sino como formas históricas de imaginación social que, más allá de confirmar los modelos sintéticos e identitarios convencionales, nos permitan avanzar en una problematización del cierre onto-político de lo real.

4. – GEOPOLÍTICA Y ETNO-FICCIÓN

> ¿Acaso el etnocentrismo no se traiciona siempre por la precipitación con que se satisface ante ciertas traducciones o ciertos equivalentes domésticos?
>
> Jacques Derrida. *De la gramatología*

En un *fabuloso* cuento llamado *El informe de Brodie* y publicado en su libro homónimo de 1970 (1994), Jorge Luis Borges realiza una de sus más prolijas paráfrasis de la violencia colonial y de la supuesta superioridad del mandato civilizatorio de Occidente. Mediante la transcripción de un incompleto informe hallado entre las adormecidas páginas de *Las mil y una noche*, en la versión inglesa de Lane del año 1840, da cuenta de la insólita existencia de un pueblo que contradice las esperanzas en la civilización cristiana, mostrándonos que se puede vivir de otra forma. Sin embargo, no debería pasar desapercibida la referencia a ese *monumento* del orientalismo, toda vez que Borges coloca en la figura del padre y misionario David Brodie la responsabilidad, siempre infinita, de ponderar los defectos y virtudes de un pueblo bárbaro que habita en las inmediaciones semi-pantanosas de África, y que él mismo compara con las tribus que pululan en las afueras de Buenos Aires.

Con esta última y sugerente referencia, Borges remite el hallazgo no sólo a la curiosa narración del misionario escocés, oriundo de Aberdeen, sino también al viejo debate argentino sobre la relación entre *civilización y barbarie*, subtítulo de una obra capital del siglo XIX (*Facundo* 2003), y también monumento orientalista que trama la historia secreta de la modernidad latinoamericana. Recordemos brevemente que el discurso de Sarmiento se funda en la diferencia entre la pampa como espacio salvaje y la ciudad, particularmente Buenos Aires, como avanzada de la civilización; a la vez, los gauchos que habitan la pampa son refractarios al progreso y son representados en su barbarie como atilas criollos, vestidos a la usanza "musulmana" y

como una población degenerada bajo el régimen de Rosas. De cierta forma, ellos son para Sarmiento lo que los yahoos son para el misionero David Brodie, cuestión que delata una cierta copertenencia entre el informe etnográfico y la ficción literaria.

En efecto, el informe manuscrito de Brodie que el narrador halla en las páginas de *Las mil y una noche* relata el encuentro del misionero con la tribu de los yahoos, un pueblo degenerado que, sin embargo, no desconoce el lenguaje, las instituciones políticas, la fe y la poesía. Sin duda, esta referencia alude al cuarto viaje de Gulliver (2001), la famosa obra de Jonathan Swift quien en el siglo XVIII escandalizó a la realeza británica con sus sátiras literarias. Recordemos que en este viaje ("Viaje al país de los Houyhnhnms"), Gulliver se encuentra con los hombres-caballos que representan la razón y la perfección y se une a ellos para luchar contra la amenaza de los yahoos, que son unas criaturas homínidas y salvajes, similares a los habitantes de la Comarca, en la porno-novela de Osvaldo Lamborghini *Tadeys* (2005), donde los mismos recursos etno-ficcionales son radicalizados en una economía de intercambios sodomitas y canibalescos que convierten la ironía clásica del texto de Swift en un festín catacrético.

Sin embargo, la continuación del texto de Swift por Borges invierte la topología nominal original, pero mantiene y expande la ironía primera, que estaba destinada a mofarse del carácter flemático inglés y de la pretenciosa civilización europea. Recientemente, Edward Said ha enfatizado el estatuto de la ironía en el texto de Swift como una estrategia de relativización des-colonizante que opera mucho más sutilmente que la renuncia decolonial a la "literatura" (*The World, the Text, and the Critic* 1983). En rigor, la paráfrasis irónica que va desde Swift hasta Borges, funciona como una instanciación crítica de lo que Derrida llama el fono-logo-centrismo rousseauniano (*De la gramatología* 1978), aludiendo a la utópica versión etnográfica del pueblo amazónico de los Nambikwara presente en los escritos de Claude Lévi-Strauss (*Tristes trópicos* 1988). Recordemos que para el antropólogo francés, los Nambikwara eran un pueblo "sin escritura" y, por tanto, sin las complejas relaciones de poder y subordinación que se derivan de ésta. Así, arrancando desde el ensayo de Rousseau sobre el origen de las lenguas, el objetivo de Derrida es la deconstrucción del fonocentrismo y del complementario logocentrismo de la tradición metafísica occidental, y, en este caso particular, de la postulación rousseauniana del "buen salvaje" como presupuesto cuasi-trascen-

dental de la antropología y del relato etnográfico desarrollado por Lévi-Strauss. En este sentido, hay algo de "rousseaunianismo" etnográfico en el informe escrito por Brodie, indudablemente, cuestión delatada por el humor borgeano que lo muestra ambivalente frente al salvajismo pragmático de los yahoos.

La crítica derridiana consiste en mostrar la continuidad entre la escritura como inseminación del poder y la supuesta neutralidad de la oralidad, ambas posibilitadas por una suerte de *archi-escritura* que las trama y las hace posible, inscribiéndolas en su misma economímesis, cuestión que no se reduce a la buena voluntad del misionero, sino que apunta al corazón del informe etnográfico, a la idea misma de constituirse como informe. Algo similar podemos observar en *Runa* de Fogwill (2003), suerte de relato fragmentario que imita los hallazgos antropológicos y testimoniales de un hipotético encuentro con tribus detenidas en un tiempo pre-histórico. Gracias a las opiniones registradas de uno de sus miembros aprendemos, no sin ironía, la superficialidad y la arbitrariedad de nuestras costumbres, junto con una teoría de la función social del lenguaje:

> Al principio: la lengua debió haber sido rudimentaria, pero pronto evolucionó. Entonces a los hombres les dieron nombres y esa fue la primera cagada. Después dieron nombres a las mujeres, y también a las relaciones entre los hombres, entre las mujeres, entre los hombres y las mujeres y, finalmente, a las relaciones entre casi todas las cosas. De modo que lo que su pueblo llama "las cagadas" se sucedieron y se acumularon y fue entonces que la palabra "cagada" comenzó a expresar algo negativo. (11)

Si consideramos el aspecto ficcional y las pretensiones etnográficas de estos relatos (Swift, Borges, Lamborghini, Fogwill), se abre una problemática mayor, a saber, la paradojización del discurso colonial civilizatorio hecho no desde la denuncia anti-occidental, sino desde la irónica presentación de sus semejanzas con todo aquello que constituiría su otredad. Ya la risa de Foucault nos había puesto en guardia contra la pretensión de seriedad con la que el saber de la mismidad y la diferencia reivindicaba su universalidad (*Las palabras y las cosas* 1990), lo que ahora quisiéramos resaltar no es solo el carácter arbitrario de la organización epistémica de la identidad, sino la diferencia entre la crítica general de Occidente, una crítica que restituye la monumen-

talidad de dicha inseminación identitaria, y la forma en que la ironía como recurso menor, sin replicar ninguna monumentalidad, corroe y desestabiliza estas inseminaciones históricas. De ahí entonces que convenga leer atentamente el estatuto de la ironización en Borges y su diferencia con el concepto convencional de ironía burguesa con el que los estudios literarios leen la tradición.

Pero, a la vez, si la ironía borgenana no opera críticamente en sentido convencional, sino que corroe indirectamente el discurso colonialista, quizás lo que está en cuestión acá no sea sino la necesidad de replantear la pregunta por el espacio literario y su articulación lingüística de las formas históricas de la imaginación, siempre más complejas que las dicotomías estructurantes del discurso metafísico de la identidad y la diferencia. Por todo esto, sería imposible realizar una lectura post-colonial de Borges sin traicionar la condición sutil de su paráfrasis desde la conversión categorial de su escritura. En este sentido, la etno-ficción no sería una categoría sino una anti-categoría destinada a mostrar la profunda complicidad entre el informe etnográfico y la mitología de la otredad. En última instancia, la literatura no sería sino una hipotética etnografía de la imaginación.

* * * * *

En un relato anterior, *Funes el memorioso*, publicado en 1942 en la colección de cuentos titulada *Ficciones* (1994) y que Borges adjudica a "una larga metáfora sobre el insomnio", encontramos una operación similar. La historia, según la refiere el narrador, se remonta, de manera más o menos imprecisa, a las complejidades de la infinita percepción y la inagotable memoria de Ireneo Funes, una suerte de "Zarathustra cimarrón y vernáculo" de la clase de los superhombres de pequeña salud referida por Nietzsche, pero con un innegable color local: un "compadrito de Fray Bentos" con ciertos atributos especiales.

Funes, si se recuerda bien –no tenemos derecho a escribir ese verbo–, no llamaba mayormente la atención, salvo por una cierta habilidad para saber siempre sin ayuda del reloj la hora exacta, hasta el ambiguo episodio en que sufre un accidente, un tropiezo a caballo que lo deja tullido de por vida. Sin embargo, también ocurre otra cosa con dicho accidente: un renacer radical que le permitirá percibir sin olvido y memorizar sin límite. Como si la caída del caballo no sólo hubiera fracturado su columna vertebral sino también le hubiese

puesto en un estado sublime de infinita sensibilidad. Como si Borges viera en la caída de Funes desde su caballo exactamente lo opuesto a aquello que Hegel vio cuando Napoleón se le presentó enhiesto en su caballo Marengo: la encarnación de la razón en la historia. Y en otro momento habría que pensar esta relación someramente sugerida entre los caballos de Swift, Borges y Hegel y la cuestión de la historia humana, es decir, la relación entre lo animal y la razón en su función civilizatoria, domesticadora.

Pero volvamos al relato. Recordemos que después de dicho accidente Funes comienza a percibir de manera precisa e ilimitada, memorizando todo hasta el punto en que su "memoria era –nos confiesa– como un vaciadero de basuras", "más recuerdos tengo yo solo –agrega – que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo" (488). La caída, en tal caso, no sólo lo habría dejado inválido en sentido físico, sino que también habría fracturado el esquema trascendental de categorías con las cuales éste podía organizar su relación al mundo; en otras palabras, con la caída, Funes había perdido también su *entendimiento*, quedando *invalidado* como sujeto.

Así, la impresionante percepción y la infinita memoria de Ireneo Funes tienen como correlato su incapacidad para producir síntesis reflexivas, es decir, para organizar categorialmente la diversidad de la experiencia sensible. Como si al romper su espalda y su "esquematismo trascendental", hubiese quedado preso, no del oscuro cuarto que lo albergó hasta el momento de su muerte, sino de una relación a la experiencia sin mediación categorial, sin tiempo y sin espacialidad de referencia, sin juicio y sin entendimiento. De allí entonces que su *enfermedad*, su condición de insomne tullido, se presente en el relato borgeano como detonante de una imposibilidad de pensamiento: "Éste –sentencia Borges–, era casi incapaz de ideas generales, platónicas" (490). Su carácter de "superhombre" no se debe a una facultad intelectual descomunal, sino a la imposibilidad de organizar, jerarquizar, resumir, en una palabra, sintetizar la diversidad de sus sensaciones. Por eso, se trata de un no-sujeto, es decir, de un hombre no moderno, sin juicio y sin razón, débil e indeciso frente a la vertiginosa realidad que sus sentidos le presentaban; un exiliado de la moderna organización kantiana de las facultades y de las dinásticas representaciones de la moderna subjetividad soberna. A lo sumo, sus elucubraciones podían dar paso a síntesis disyuntivas, in-jerarquizables y complejas, en una palabra: barrocas.

En este sentido, el cuento pude ser leído como una estrategia retórica que cuestiona la racionalidad trascendentalmente asignada al sujeto moderno, y, por eso, como un contra-relato que sugiere una fisura en la narrativa maestra de la modernidad occidental. De manera similar, la postulación de los yahoos como un pueblo bárbaro y degenerado, aletargado por una existencia "sin razón" y sin mayores propósitos –similar a los aburridos habitantes de la ciudad de *El inmortal* (1994)— apunta no tanto al ensayo de sus dotes etnográficas y narrativas, sino a la problematización del lugar de la ficción y de su relación con el discurso colonial. Recordemos que al final de este breve informe, cuando Brodie ha mostrado no sin algo de paternalismo las características más notables de los yahoos, de sus guerras contra los *apemen* que infestan el área –junto a las cáfilas de mercaderes árabes–, y donde nos enteramos que a su rey lo eligen apenas nacido, lo mutilan y enceguecen inmediatamente para evitar que se distraiga con asuntos mundanos, para luego utilizarlo como estandarte en las batallas contra los *apemen* –en una clara alusión a la sacralidad y sacrificialidad del soberano–, también nos enteramos de que para ellos la poesía es la ilación inspirada de tres o cuatro palabras y que veneran a un Dios llamado Estiércol. Al final, Brodie nos da la siguiente ponderación:

> Tienen instituciones, gozan de un rey, manejan un lenguaje basado en conceptos genéricos, creen como los hebreos y los griegos en la raíz divina de la poesía y adivinan que el alma sobrevive a la muerte del cuerpo. Afirman la verdad de los castigos y las recompensas. Representan, en suma, la cultura, como la representamos nosotros pese a nuestros muchos pecados. (456)

Sería erróneo, en todo caso, interpretar esta larga y humorística evaluación como manifestación de un relativismo cultural de carácter cosmopolita. Por el contrario, siguiendo la sátira de Swift, Borges realiza una paráfrasis irónica de la razón colonial y de su operación valorativa fundamental, a saber, la "otrificación" u *orientalización* de la diferencia. Al equiparar los presupuestos trascendentes de la tradición occidental, de su *eruditio et institutio in bonas artes*, con las "curiosas" prácticas de los yahoos, Borges postula un lugar para la imaginación ya divorciado del lastre culturalista (humanista) que caracteriza a las representaciones habituales (universitarias y mediáticas) de dicha otredad, y que la relega al ámbito del retraso, lo atávico

y la barbarie. Como si la develación del carácter in-mundo (*world-less*) del soberano de los yahoos nos permitiera pensar el lugar de la imaginación literaria (la ficción soberana) en medio de la mundanidad (*worldliness*) de la historia, mostrando de paso el carácter local de toda la *Paideia* occidental.

Detengámonos brevemente aquí, en la forma en que Borges hace comparecer soberanía y escatología, pues el soberano de los yahoos, mutilado y apartado del mundo, es usado como estandarte, casi desechable, cuestión que muestra la cercanía no solo de lo sagrado con lo profano, sino de la soberanía con la pudrición del cuerpo, degradado y embadurnado con estiércol, del soberano. Si la paráfrasis irónica borgeana consiste en relativizar el presupuesto logocéntrico de la antropología humanista, una dimensión fundamental de dicha paráfrasis se haya en la evidenciación de la copertenencia entre soberanía y suciedad, donde el cuerpo trascendente, teológico-político, de la soberanía queda atravesado por el cuerpo material y corrompido del soberano, inmanentizando la lógica de la trascendencia sagrada desde una mundanidad sin redención. Así, lo que primero aparece como cuestionamiento del fono-logo-centrismo ahora aparece como inversión irónica de la teología política occidental, brillantemente estudiada por Ernst Kantorowicz (*Los dos cuerpos del rey* 1985)

De esta manera, la barbarie es presentada como una inseminación producida y madurada en el amplio campo del discurso culturalista sobre la otredad. Siguiendo, de una u otra forma, la línea constituida por Montaigne, Swift, Conrad y Said, Borges inscribe su lectura en el horizonte crítico del etnocentrismo y la razón imperial que no se reduce ni al rescate de la "Literatura" como propiedad de Occidente, ni menos se limita al concepto convencional de política, para el cual él mismo sería, por el contrario, un escritor reaccionario. Es decir, ni Literatura ni Occidente funcionan en su relato como mojones que organizarían el comentario; por el contrario, su estrategia consiste en debilitar el orden dicotómico de la fundamentación colonialista y post-colonial, mostrando, no sin humor, las continuidades entre el politeísmo pagano y el monoteísmo cristiano: el fetiche de la verdad y de la autenticidad como secreto del valor.

En otras palabras, al hacer converger a hebreos, griegos y yahoos en el mismo plano –a pesar de sus infinitas diferencias "culturales"–, Borges desmonta sutilmente el argumento axiológico acerca de la

superioridad, el valor y la excepcionalidad de Occidente, descentrando radicalmente su autorreferencialidad y desocultándola como un prepotente énfasis provinciano y localista, peligrosamente contiguo a la barbarie. Así, Brodie, el misionero cristiano que representa a la avanzada de Occidente (su vanguardia cultural), termina por dar testimonio de la espantosa vecindad entre civilización y barbarie, entre "nuestra" tradición poética, política y teológica y las rudimentarias prácticas de los yahoos, y, por lo tanto, tampoco se trata de ilustrar, a través del relato, el potencial civilizatorio que caracterizaría a la humanidad, sino de mostrar la co-pertenencia entre lo humano y lo inhumano en el corazón de la historia.

A pesar de las buenas intenciones del padre Brodie, su relato no sólo testifica las calamidades que ocurrirían más allá de Occidente, sino el arruinamiento radical de dicha diferencia y de los tropos grandilocuentes que la constituyen. Después de todo, no hay ni barbarie ni Occidente, sino *occidentalización*, esto es, el despliegue material de una forma de vida sobre las demás. El que no haya Occidente ni Oriente debilita una forma de pensar caracterizada por la organización nómica del devenir histórico, es decir, desoculta la estricta complicidad entre occidentalismo y orientalismo –así como de sus reversos, anti-occidentalismo y anti-orientalismo–, pues todas estas posiciones comparten un mismo suelo epistémico, una misma concepción vulgar de la temporalidad, una misma reducción al absurdo de las heteróclitas dinámicas de la historia.

* * * * *

Finalmente, me gustaría señalar cómo la ironía del relato borgeano también termina por delatar la complicidad del informe etnográfico y comercial, en cuanto formas constitutivas de la avanzada civilizatoria y en cuanto ambos tipos de informe se habrían complementado hasta la indistinción en la historia expansiva del capitalismo moderno. Por ejemplo, las brutales matanzas del Congo y del Putumayo, relativas a la fiebre del marfil y del caucho respectivamente, serían dos ejemplos fundamentales de cómo el informe etnográfico en general, y el reporte finaniero de viabilidad comercial, se superponen e indistinguen fundamentando, a su vez, las dinámicas expansivas y devastadoras propias de la acumulación colonial. Esto debería llevarnos a repensar el *leitmotiv* comerical de las cartas de Conquista como un género

literario que no se explica solo a partir de la teoría del desencuentro y del colonialismo.

En tal caso, la notable figura de Roger Casement, nacionalista irlandés, diplomático de la corona británica, testigo presencial de las matanzas del Congo y del Putumayo, amigo de Conrad (autor de *El corazón de las tinieblas*), protagonista de *El sueño del celta* (Vargas Llosa 2010), y ejecutado por la misma monarquía británica acusado de traición, sintetiza la relación entre literatura de viajes y violencia colonial de manera ejemplar (*La tragedia del Congo* 2010). De hecho, gracias a su reporte de 1902, se retoma la vieja tradición inaugurada por Bartolomé de las Casas, que muestra la destrucción como condición inherente a la avanzada de la acumulación, una avanzada que no opera molar o monumentalmene, sino a partir de la instanuración paulatina de puestos de comando y de comercio que refuerzan el micro-poder y el control de la naturaleza y de las culturas que la habitan, naturalizándolas y, por tanto, sometiéndolas al circuito productivo-desctructivo propio de la reproducción capitalista del valor.[1]

En este sentido, tanto *Facundo* (1845) como *Os Sertões* (1902) de Euclides Da Cuhna (2003), ejemplifican otra dimensión de la relación entre reporte periodístico, etnografía decimonónica y constitución soberana del Estado nacional. Y por lo mismo, lo que se produce en ese espacio literario de extrema ambigüedad no es solo una narrativa naturalista de interés público, sino el desnudamiento radical del núcleo orientalista que abastece a las disciplinas llamadas a dar cuenta de la diferencia, ya siempre leída desde la valoración metafísico-capitalista.

Digámoslo de manera alternativa: en el tráfico contemporáneo de soberanías que surge de las tensiones entre el eurocentrismo y el post-colonialismo identitario, marcado por *la dialéctica del valor que vale más*, el texto borgeano delata la impostura de toda habla teórica que pretenda ostentar una cierta autenticidad, pues el discurso de la autenticidad, de la identidad y del origen está siempre peligrosamente aledaño al discurso del valor, la superioridad y la buena intención del mandato civilizatorio de Occidente. Más que una crítica de los

1. En este contexto debería ser pensado el ambivalente film de Werner Herzog, *Fitzcarraldo* (1982) como una épica de la modernización y de los procesos civilizatorios, cuyo inocultable anverso es la misma destrucción. Y aquí también deberíamos retomar las sugerentes observaciones de Michael Taussig y su clásico *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (1991).

olvidos de la etnografía imperial, la estrategia borgeana consiste en simular o fabular, es decir, en postular una existencia peligrosamente semejante a la nuestra. La consecuencia inescapable de esa cercanía es el temblor que recorre todos los lugares de la cultura asumidos como propios, nuestros, habituales. Esa es la consecuencia a pensar en la ironía borgeana, el temblor de la identidad que se estremece con la experiencia de una cercanía que borra los límite, desdibuja los cuerpos, contamina los espacios, arrojándonos al desierto de la historia que in-distingue a los pueblos. En eso consiste su gesto, en la paráfrasis irónica del colonialismo. Gracias a ello se produce un desplazamiento radical de lo literario, pues ya no se trata de la oposición entre identidad y diferencia, entre Occidente y Oriente, sino de la tensión entre prótesis y autenticidad. La fabulosa ficción borgeana es la postulación de una existencia larvaria, protésica, artificial, esto es, la postulación de la historia como permanente producción de una segunda naturaleza que desnaturaliza a la misma distinción moderna entre historia y naturaleza. La literatura es una técnica más en un mundo desnaturalizado, mundo en el que la misma naturaleza es un pliegue sin fondo.

Los yahoos funcionan así como postulación de una existencia simplificada, depurada de las mediaciones culturales, es decir, desocultan los rituales comunes de la existencia humana, haciendo que cualquier discurso crítico-valorativo del colonialismo confronte su incalculable dispositivo abismal: el que toda crítica de la barbarie y toda recuperación de la cultura siga siendo una operación de valoración y otrificación distintiva de la lógica de acumulación capitalista. Después de todo, se puede ser perfectamente un crítico implacable de Occidente y de "su" cultura, un defensor de las existencias marginales y residuales, un esmerado paladín de los saberes no occidentales, sin haberse siquiera entreverado con los dispositivos de orientalización y occidentalización que traman el in-mundo panorama de la globalización actual. Su inmundicia, pero también su in-mundanidad (*worldlessness*).

Es esta inmundanidad que opera como inmunidad (dispositivo distintivo de la práctica biopolítica) la que hay que pensar según la contaminación polisémica y heterográfica propuesta por la etno-ficción y por la evidenciación de la inmundicia como condición fundante de la misma soberanía. Así, la hipótesis de la etno-ficción irónica (Borges, Lamborghini, Fogwill) es precisamente la inversión, mate-

rialización y contaminación de la hipótesis antropológica que abastece al contractualismo moderno, desde las teorías del pacto social del siglo diecisiete hasta las formulaciones contemporáneas del orden y la cultura, sin olvidar las reivindicaciones valorativas de la diferencia. Brodie, como buen heredero de Hobbes, todavía siente miedo cuando recuerda su estancia con los yahoo.

5. – RAZÓN IMPERIAL

Las recientes formulaciones de conceptos tales como imperio, neo-imperialismo, neocolonialismo, post-colonialismo y razón imperial, son síntoma de un proceso de agotamiento de la representación moderna del mundo, aquella estructurada, básicamente, por un principio geopolítico bipolar configurado en torno a las relaciones entre centro y periferia, metrópolis y colonias o, simplemente, Primer y Tercer Mundo. Dicho agotamiento categorial expresa, a la vez, una cierta reconfiguración del orden mundial que es común asociar con el proceso de globalización, con la configuración de un capitalismo mundial integrado o, llanamente, con el predominio del modo de vida americano, *The American Way of Life*. Esto último es muy relevante porque nos permite plantear el problema de la razón imperial, esto es, de la forma histórica de constitución del poder, en términos de una relación compleja entre soberanía y vida. En este sentido, la razón imperial es una operación soberana ejercida sobre la vida, para administrarla, productivizarla o, incluso, sacrificarla. Es decir, la razón, en cuanto racionalidad instrumental o normativa, principio de razón y razón suficiente de acuerdo con Heidegger y su lectura de Leibniz (*La proposición del fundamento* 1991), se convierte en un imperativo que ejerce su demanda sobre el viviente, inscribiéndolo desde el comienzo en lo que Walter Benjamin llamó la violencia mítica.[1] Así, la soberanía entra en relación con la vida mediante una violencia constitutiva, inherente a su propia *performance* histórica. Digamos que la soberanía *impera* sobre la vida.

Por supuesto, no se trata de pensar la vida por fuera de dicha relación imperial, por fuera del derecho, como si se tratase de un resto

1. *Para una crítica de la violencia* (2004). Usamos la versión en español (inédita) de Pablo Oyarzún R.

irreductible, una suerte de *physis* incontaminada por la *meta-physis* nómica del derecho. Pensar la relación entre soberanía y vida en términos de tensión y mutua exclusión o total subordinación es reinstalar la dicotomía estructurante del orden geopolítico moderno, de la moderna imagen del mundo, en un plano antropológico. Como si la vida aguardara en silencio su rescate desde la jaula de la soberanía, para poder *imperar* de otra forma, aun cuando fuese solo para eso, para imperar. Quizá en esto se devela el núcleo onto-antropológico de la llamada soberanía popular, aquella forma histórica de la soberanía que se concibe como una alternativa *más original* que la soberanía estatal o jurídica, pues lo que tiene de "más original" no es sino la pretensión de *imperar* sobre el derecho, esto es, de establecer su domino sobre el dominio de la ley, para imperar *de otro modo* (de aquí la crítica republicana al populismo). Digamos por ahora que la oposición entre soberanía y vida no logra escapar, en cuanto oposición, a la problemática de la razón suficiente, es decir, sigue anclada en la estela de la razón imperial. O bien el derecho impera sobre la vida, o bien la vida impera sobre el derecho. Pero, ¿son vida y derecho un par de entidades marcadas por su pura exterioridad? ¿No hay desde el principio una relación de copertenencia que es también una relación de co-creación? Pues si lo que hay, antes que vida o derecho, es su copertenencia, entonces toda vida es siempre *forma de vida*, históricamente acotada, y todo derecho un reflejo de esa forma histórica de vida, desde donde se intenta capturar su dinámica, congelar míticamente el momento de su irrupción.

En este sentido, si el derecho es tanto el reflejo como el intento fallido, pero siempre re-emprendido, por capturar la vida y de ella su constitutiva dinámica, la tensión entre vida y derecho, más que una relación de exterioridad, implica la tensión entre potencia y acto (*dynamis* y *energeia*), tensión que si llega a resolverse en uno de sus extremos, tiende a sobre-codificar al otro. Así, la potencialidad de la vida como forma de vida sobre-codificando al derecho se manifiesta como cierre de la diferencia y primado de la soberanía popular, comunitaria, sin fisuras. Pero también el derecho sobre-codificando la potencialidad de la vida, la realiza en un movimiento que sanciona de una vez por todas la polisemia de esa vida, en un acto jurídico que demanda desde su origen su universalidad unilateral, homogénea, identitaria. Fuerza activa y fuerza pasiva son todavía formas de la

fuerza que desconocen la condición heterográfica de la mutua escritura-inscripción de vida y derecho.

* * * * *

La mayor parte de las recientes investigaciones sobre razón imperial se inscriben, por lo tanto, en el cambio generalizado de la forma histórica de la soberanía, aquella forma relacionada con el orden estatal moderno y con el derecho internacional asociado con lo que Carl Schmitt llamó el *Ius Publicum Europaeum* (*The Nomos of the Earth* 2006). En este sentido, y precisando el problema en términos históricos referidos a América Latina, podríamos decir que el debate en torno a la razón imperial retoma la tradición de trabajos sobre la razón colonial, justo en momentos en que se hace evidente el agotamiento de la soberanía estatal moderna y su sumisión a un principio estructurador universal, un principio sin principio que funciona axiomáticamente, esto es, el principio an-árquico de la valoración "propiamente capitalista", en el contexto de la subsunción del trabajo al capital.

Recordemos brevemente que la discusión sobre la razón colonial hispana, de larga data en los debates historiográficos y culturales regionales, se organiza en torno a la especificidad del dominio español en relación con las formas imperiales portuguesas e inglesas, fundamentalmente. Así, surgida de la larga tradición de la guerra de Reconquista, la razón imperial española habría operado mediante el mecanismo soberano de la *incorporación*, esto es, de la subsunción de territorios y habitantes al orden universal de la monarquía católica, y esta monarquía universal no habría operado como los imperios de la Europa del norte, basados en una lógica mercantil expoliadora, sino como configuración de una *corporeidad*, una corporalidad hispana afincada en los señoríos, las haciendas y las encomiendas, que terminaban por darle un referente preciso a la soberanía moderna. De ahí que podamos leer esta lógica de la incorporación como materialización de la relación soberana, es decir que toda forma institucional constituida al hilo de la dominación imperial, colonial o postcolonial, no es sino una *incorporación* de la soberanía, una inscripción de su poder en el cuerpo social. Así, podríamos decir que tanto la tortura característica de la contra-insurgencia moderna, por ejemplo en la Operación Cóndor, como los crímenes contra las mujeres en Ciudad Juárez, en los últimos años, tienen en común el ser formas de inscribir

y, literalmente, escribir sobre el cuerpo, la letra de la ley, restituyendo la organicidad maltrecha de la soberanía, alterada, *ex-citada*, por las transformaciones radicales del patrón de acumulación propio de la globalización neoliberal. Pero esta escritura de la ley sobre el cuerpo no puede controlar, a cabalidad, su misma condición polisémica, lo que complica a la misma teoría monumental de la dominación y, de paso, evidencia la condición unilateral del modelo kafkiano (*En la colonia penal* 1996), cuya maquinaria siniestra pareciera hoy diluirse en un principio heterográfico generalizado a la par de la misma expansión e intensificación de los procesos de acumulación contemporáneos, los que ya no pueden ser contenidos ni territorializados al interior de la institucionalidad propia de la soberanía moderna.

En tal caso, mientras que desde el punto de vista heideggeriano (*Parménides* 2005) existe una clara continuidad entre la razón imperial romana y el sistema colonial español, todavía sería necesario precisar lo que la razón imperial española comparte con la razón imperial occidental, y lo que la distingue; es decir, todavía es necesario comprender la tensión entre la *romanitas* y la *hispanitas*, pues se trata, básicamente, de una diferencia o una variación dada en las formas de propiedad de la tierra y en la organización de las poblaciones. Se trataría de comprender la especificidad del dominio español a partir de historizar la relación entre derecho y vida, haciendo evidente cómo dicho dominio no opera desde un exterior colonizante que ejercería su imperio sobre la vida autóctona americana. La razón imperial no sería una experiencia totalmente ajena, externa, una importación europea traída para desnaturalizar la apacible vida americana, sino una forma de organización social del poder que tiene claros antecedentes en la historia y en la practica de los imperios precolombinos. Desde esta consideración histórica de las prácticas materiales de poder y subordinación se hace claro que derecho y vida se co-producirían mutuamente, en una palabra, *copertenecerían*, y que la adaptación de la razón imperial europea fue posible por una pre-existencia de sus lógicas en el territorio americano, lo que facilitó una cierta "traducción imperial".

Las consecuencias de esta historización son radicales, precisamente porque desbaratan la agenda liberacionista de criollos e indigenistas. Mientras que los primeros afirman las revoluciones de independencia como procesos de liberación y como superación de la soberanía imperial desde la soberanía nacional, los segundos en-

tienden la liberación como una larga lucha por recuperar una cierta autenticidad oprimida tanto por los españoles como por los criollos. Es decir, en ambas agendas políticas y epistemológicas subsiste una cierta comprensión onto-antropológica de la vida opuesta al derecho, o incluso de la vida como fuente y origen *original* del derecho. Habría que observar, *de paso*, que esta *petitio principii* de la comunidad originaria, este *rousseaunianismo*, no es sino una forma soterrada de fono-logo-centrismo que intenta restituirle su extraviado sentido a una historia tergiversada por la dominación colonial.

* * * * *

Si no hay un afuera del derecho que sea substantivable, si la vida no representa un resto incontaminado que aguarda para ser recuperado, entonces, todo parece indicar que la especificidad de la razón imperial hispana radica en su capacidad para producirse y naturalizarse en un mismo movimiento. Esta naturalización, es decir, esta imposición militar de un orden teológico-político europeo en un continente ajeno a sus dinámicas históricas se habría hecho posible por un proceso de adaptación acelerada, basada en una suerte de *translatio imperii* que opera como adopción de la filosofía de la historia occidental en el texto colonial. Un ejemplo controvertido al respecto sería, precisamente, *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma de Ayala, un encomiable tratado escrito a principios del siglo diecisiete, por un descendiente inca, en un español de época y complementado con imágenes destinadas a probar, entre muchas cosas, el salvajismo de los españoles, las virtudes de los indígenas, su "cristianismo ignorante y bien intencionado" y su pertenencia al género humano, a partir de inscribir la historia imperial incaica en la historia bíblico-imperial occidental, etc.[2]

Mientras que el debate tradicional opone el proyecto reivindicativo de Guaman Poma y el proyecto genealógico imperial del Inca Garcilaso de la Vega (*Comentarios reales* 2004), a las versiones oficiales de la conquista, lo que se hace posible a partir de la interrogación de estas textualidades desde el punto de vista de la razón imperial y de su operación de traductibilidad y adaptación, es una consideración del carácter histórico que relativiza la forma binaria en que

2. Como ha indicado recientemente Rolena Adorno en su *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru* (2000).

estos textos, convertidos en *monumentos* de una cierta tradición, han sido leídos. Lo mismo podríamos argumentar en relación a la serie de lecturas asociadas con el barroco colonial latinoamericano como elaboración proto-criolla de una naciente identidad americana. Y así sucesivamente, pues lo que una consideración genealógica de las formas históricas de la razón imperial pone de manifiesto son las pre-comprensiones habituales o naturalizadas de un campo profesional comprometido, involuntariamente, con la filosofía de la historia del capital, la misma que nos enseña a organizar el archivo histórico regional según una serie de etapas marcadas por un cierto progreso (de la ley), ocultando que dicho progreso es, en realidad, un proceso permanente de metamorfosis motivado por las variaciones históricas de la acumulación capitalista.

Sin embargo, la razón imperial como interrogación genealógica no debe ser confundida con una teoría convencional del poder y la dominación, pues en dicho caso, dicha razón tendería a confundirse con un bloque monolítico que oprime, otra vez, a la vida que, a su vez, se inscribe y prolifera bajo dicha razón. Es decir, no se trata de pensar a la razón imperial como un imperio unilateral del poder sobre la vida, sin considerar que es la vida la que impera sobre sí misma como derecho y conservación. No hay poder que se ejerza desde una exterioridad puramente opresiva sin que haya un grado de traductibilidad y adaptación a las formas históricas de la soberanía. De no reparar en esta copertenencia, advertíamos, la misma noción de razón imperial corre el riesgo de funcionar *monolíticamente*, como una suerte de "trascendente" al estilo de la racionalidad calculabilista weberiana o de la metafísica heideggeriana –error de sus intérpretes–, de la biopolítica agambeniana o de la tecnología unidimensional marcuseana, es decir, como razón suficiente, razón que explica todo sin explicarse a sí misma.

* * * * *

Entonces, si la relación entre soberanía y vida es de *copertenencia*, la problemática de la razón imperial no sólo debe distinguirse de las vertientes post-colonialistas que priman en la academia contemporánea, sino también de la vieja tradición anti imperialista que caracterizó a la agenda del liberacionismo latinoamericano (y del Tercer Mundo en general), pues dicho anti imperialismo no solo estaría referido a

una racionalidad históricamente acotada y desplazada, sino porque todavía estaría estructurado por una lógica dicotómica y geopolítica que le impide pensar la condición circunstancial o contingente de la misma racionalidad imperial.

Pero, ¿qué es lo que se quiere decir cuando se afirma el carácter contingente de la razón imperial?

Partamos por elaborar dos respuestas posibles y complementarias. Por un lado, el carácter contingente se refiere, precisamente, a su específica condición histórica, es decir, y a diferencia de los críticos postcoloniales indios que conciben la dominación imperial británica como una "*Dominance without Hegemony*", para citar a Ranajit Guha (1998), en el caso latinoamericano, la dominación imperial hispana habría sido siempre hegemónica en un sentido muy preciso, habría estado siempre en falta de legitimación y en la necesidad de reinventarse permanentemente a partir de mecanismos de persuasión e interpelación cultural (desde la monumental arquitectura barroca hasta la constitución de la llamada ciudad letrada), donde la evangelización y la *translatio imperii* se complementaban permanentemente. Esto no significa afirmar que los indígenas latinoamericanos fueron cómplices de su propia dominación, pues dicha frase es ilógica y extemporánea, supone, en primer término, la existencia de indígenas antes de la misma colonización, cuando la misma noción de indígena es una categoría identitaria y posicional solo posible desde una determinada racionalidad histórica. Algo así como una robinsonada, para recordar a Marx.

Pero acá aparece un problema complementario ¿qué tipo de hegemonía es aquella que está relacionada con la condición contingente de la razón imperial? No se trata, obviamente ni de la hegemonía como facticidad de la dominación, ni de la hegemonía como articulación discursiva *à la* Laclau, sino de una noción de hegemonía como relación imposible, siempre en suspenso, siempre cuestionada y siempre reconstituyéndose. Y aunque este es un problema que nos lleva muy lejos de nuestro cometido original, tiene que ver precisamente con una cierta *anfibología* en la filosofía moderna, muy notoria en la forma en que los mismos Laclau y Mouffe (*Hegemonía y estrategia socialista* 1987) utilizan la noción de hegemonía como teoría de las articulaciones post-clasistas y post-identitarias en general, es decir, como articulaciones contingentes, pero, a la vez, como una noción

que también funciona en su trabajo como concepto mayor, homologable a la misma política. Es esta substantivación la que termina por sobre-codificar el carácter contingente de la hegemonía y la remite a una versión convencional y matizada de la moderna teoría del poder, esto es, a un monumento o *mojón trascendente*. En tal caso, la razón imperial en cuanto radicalmente contingente, funciona siempre como una hegemonía precarizada, inestable, transida por una imposible sutura. Como una contingencia siempre ya pre y *post-hegemónica*.

Es, precisamente, por la condición anfibológica de las categorías organizadoras del pensamiento político moderno que necesitamos no resolver, sino habitar esta indecidibilidad. Hacer la *aporía constitutiva* de la relación entre filosofía e historia *evidente*, más que resolverla hacia uno de sus extremos, pues al resolverla la sobre-codificamos.[3] La secularización de lo teológico-político no es su superación sino su metamorfosis, una metamorfosis precipitada por la desacralización del cuerpo de la soberanía, y del cuerpo del mismo soberano, que nos permite entender la operación de la razón imperial, forma histórica de la relación soberana, no como una cuestión definida de una vez y para siempre, sino como una relación siempre definiéndose. De ahí que las formas suplementarias de la dominación puedan ser leídas por Agamben como co-implicancia del reino y la gloria (2008).

La consecuencia inmediata de este desplazamiento es que ya no será posible pensar con las categorías ordenadoras de la historiografía convencional, pues la misma diferencia entre dominación colonial y neocolonial, o más convencionalmente, entre organización colonial y estatal de los territorios y las poblaciones latinoamericanas ya no aparece bajo la lógica de la ruptura, históricamente vinculada con las revoluciones de Independencia, sino que se muestra mediante un complejo proceso de imbricación debido a las mismas metamorfosis de la soberanía, esto es, de la relación soberana. Digamos que la transición desde la soberanía imperial a la soberanía estatal moderna no

3. Permítaseme insistir, no se trata de un proyecto analítico orientado a desbaratar los problemas filosóficos como “falsos” problemas de lenguaje, en busca de una formulación lógica y transparente, sino de mostrar que la anfibología constitutiva de los conceptos del entendimiento (y de la filosofía de la historia), no debe “superarse”, sino habitarse y radicalizarse, haciendo de su carácter aporético no un límite sino una condición de posibilidad para un pensamiento abierto a la contingencia radical de la historia y no abocado a sobre-determinar dicha contingencialidad.

implicó un proceso de emancipación sino una metamorfosis histórica de la relación soberana, esto es, de la relación entre derecho y vida.

* * * * *

Por otro lado, y esta sería nuestra segunda respuesta a la pregunta por el carácter contingente de la razón imperial, habría que reparar en cómo de la misma forma en que la noción de razón imperial corre el riesgo de trascendentalizarse o naturalizarse, también ocurre algo similar con la noción de vida y soberanía, la primera reducida a la condición de *physis* incontaminada por el nomos soberano, la segunda convertida en una trampa unilateral y omniabarcante, como advierte críticamente la lectura derridiana de Agamben (*La bestia y el soberano I* 2010). Es aquí donde estaría domiciliada nuestra interrogación central: si la relación entre vida y derecho, entre soberanía y viviente no es de mutua exclusión ni de total subsunción, sino de copertenencia, entonces, el carácter histórico o contingente de la razón imperial, lo que evita que ésta se transforme en una simple categoría de la paranoia sociológica que abunda en la actualidad, implica también que tanto la soberanía como la vida se pliegan sobre sí mismas y se pliegan mutuamente, produciendo un efecto de desdoblamiento permanente. No hay "una" soberanía ni "una" vida, sino un plegamiento que multiplica la relación soberana haciendo que toda forma de dominación sea estrictamente contingente. Sostener lo contrario es caer en la trampa onto-antropológica de la substantivación de la vida y de su mutua exclusión con el derecho, ya sea que dicha alternativa se presente en los términos marxistas tradicionales (clases), antropológico-identitarios (*identity politics*), o más convencionales de imperio y multitud (Hardt y Negri, *Empire* 2000).

Sostener, por otro lado, que nunca ha habido hegemonía, como lo hace Jon Beasley-Murray (*Posthegemony* 2011), sigue siendo arriesgado: si con esto se quiere decir que nunca hubo hegemonía en el sentido discursivo en que la entiende Ernesto Laclau y Chantal Mouffe no es lo mismo que sostener que nunca hubo pliegue y relación soberana, pues esto último termina por reintroducir la hipóstasis de una exterioridad salvífica (la multitud). No se trata de optar entre vida y derecho, ni de pensar la vida más allá del derecho, como tiende a leerse el proyecto agambeniano de una comunidad inoperante o sabática,

sino de repensar el mismo derecho y la vida, como prácticas plegadas y descentradas, cuyo centro de gravedad varía constantemente.

En este sentido, si la soberanía o el derecho son pensados en la dimensión del pliegue, entonces la noción de jurisprudencia deleuziana resulta capital, como también lo es la interrogación derridiana de la relación soberana, que advertida de las injusticias propias del derecho, no renuncia a su politización, refugiándose en un mesianismo apolítico, a la espera de una redención sin voluntad. Derrida insiste en no renunciar a la justicia mientras se problematiza el derecho, así como Deleuze no denuncia al derecho como simple construcción molar, sino que adivina en su práctica una serie de desplazamientos y reposicionamientos a los que llama *jurisprudencia* (*Pure Inmanence* 2001).

* * * * *

Por lo tanto, no debemos desatender el hecho de que el pliegue –esa noción con la que Deleuze pensó el barroco y volvió a Leibniz (*El pliegue* 1989)– en cuanto desdoblamiento de la relación soberana, implica que el viviente no está condenado a una existencia ontológicamente fijada, subsumida a la dominación y al exterminio. Es decir, implica que la vida es siempre la posibilidad de otra vida, la guarida de una potencia, contenida en un habitar, una forma de estar más que de ser, históricamente afincada. Aquí entonces, otra vez, la necesidad de problematizar el substrato material latinoamericano, su textualidad, su textilidad como clinamen de su condición salvaje, de una heterogeneidad sin Estado y sin la teleología política liberal de la modernización, pues la confrontación con la materialidad de la historia solo se da en la problematización de la filosofía de la historia del capital.

Así también podría leerse cierta vuelta contemporánea al barroco. Si la razón imperial aspira a la determinación de la vida en su diagrama organizativo, en su distribución de recursos y tierras, el barroco, más que un estilo epocal o una manía literaria, es, según el trabajo de Bolívar Echeverría, una estrategia de sobrevivencia: la invención de un pliegue al interior de la dominación, la configuración de una forma de la existencia larvaria, de una prótesis que desnaturaliza el biotipo imperial. En efecto, Echeverría piensa el barroco histórico como una estrategia de sobrevivencia *en mestizaje* (lejos de la ideología sintética estatal, por cierto) que posibilitó un cierto *ethos* o forma de habitar,

es decir, una cierta forma de estar en la lengua, y que deparó la sobrevivencia de las poblaciones americanas, condenadas ya en el siglo dieciséis a la devastación, precipitada por la acumulación imperial primitiva (*La modernidad de lo barroco* 1998).

Sin embargo, reificar el barroco como marca identitaria de una resistencia es un gesto inversamente proporcional a aquel que reduce el barroco a una manifestación puramente teológico-política y culturalista de la dominación. El barroco no es relevante sino como escena de la indefinición de la misma soberanía, momento en que la determinación inscrita sobre el cuerpo no puede controlar la polisemia de su propia inscripción, que es la polisemia constitutiva de la letra y de la ley, como formas históricas de la imaginación. No se trata de leer el barroco emancipatoriamente entonces, ni como patrimonio cultural proto-criollo, estilo o forma de arte, sino como uno de los tantos planos donde la razón imperial se escenifica, inscribiendo la condición indefinida de su propia sutura, su heterografía. Intentar sobre-determinar esa sutura es precipitar en la filosofía de la historia del capital y en la teoría monumental de la soberanía.

6. – BARROCO Y SOBERANÍA

Hoy día sería imposible referir la noción de lo barroco sin caer en la tentación de delimitar un concepto, definir un campo, construir una historia. Ocurre esto con cualquier concepto, pero más aún con el de barroco, precisamente porque cada nueva definición pareciese afincar su legitimidad en la reconstrucción de su posible pasado y, así, cada noción de barroco junto con su propia historia aspira a su propia legitimidad. Si esto es así, pareciera no haber un periodo histórico en que no fuese posible detectar el gesto manierista y el estilo barroco. Lo barroco no sólo funcionaría como estilo artístico, romanticismo bárbaro, contramodernidad decadente o melancólica, sino también como figuralidad compleja, retórica anti-esquemática, insistencia a-categorial. Barroca pareciera ser la misma definición de lo barroco.

Si esta polisemia caracteriza al barroco histórico, tan sólo para darle un nombre tentativo, todavía más compleja se vuelve la referencia al llamado neo-barroco. Desde Carlos Rincón hasta Bolívar Echeverría, desde Severo Sarduy hasta Diamela Eltit, desde Roberto Echavarren hasta Rodrigo Lira, desde José Lezama Lima hasta Osvaldo Lamborghini, Pedro Lemebel, Néstor Perlongher o Nelly Richard, una infinidad de escritores y ensayistas latinoamericanos habrían advertido las potencialidades críticas de la retórica barroca en su propuesta de cartografías desdibujadas, mapas secundarios y nocturnos, formas enrevesadas de la imaginación, anecdóticas obliteraciones de la transparencia, contaminaciones inclaudicables de la representación: "El arte barroco –nos dice Echavarren en su prólogo al poemario *Medusario* (1996)– repudia las formas que sugieren lo inerte o lo permanente, colmo del engaño. Enfatiza el movimiento y el perpetuo juego de las diferencias, dinámica de fuerzas figurada en fenómenos. Es un arte de la abundancia del ánimo y de las emociones,

que no son jamás, sin embargo, transparentes" (15). O: "La maquina barroca, –o neobarrosa, según Perlongher en el mismo libro– lanza el ataque estridente de sus bisuterías irisadas en el plano de la significación, apuntando al nódulo del sentido oficial de las cosas" (23). Y así infinitamente. Pero habría que advertir que el barroco no sólo opera por abundancia y distorsión, sino también por agotamiento y extenuación: de ahí entonces la centralidad de la idea borgeana: "barroca es la etapa final de todo arte, cuanto éste exhibe y dilapida sus medios" ("Historia universal de la infamia" 291).

Sería esta extenuación, intrínsecamente relacionada con la idea de *decadencia barroca*, la que quisiéramos interrogar acá, pues en ella se encontraría la clave de una cierta figuración escatológica contemporánea, una escatología política que interrumpe el orden todavía teológico del Estado moderno secularizado en pleno proceso de globalización. Sin embargo, la pregunta por la decadencia barroca contemporánea nos exige un par de precisiones analíticas en función de preparar nuestra lectura. En principio, se trata de atender a la relación entre barroco y soberanía como relación de copertenencia decisiva y de mutua auto-constitución.

Para pensar esta relación, sin embargo, necesitamos esclarecer dos presupuestos centrales de nuestro trabajo. Por un lado, necesitamos concebir la soberanía como una relación jurídica y política *indeterminada*, más allá de los énfasis de la filosofía contemporánea de corte schmittiano y su reducción de la soberanía a un cierto horizonte teológico-político y a una cierta práctica biopolítica inescapable. Por otro lado, necesitamos igualmente comprender el barroco no solo como estilo literario o artístico, ni menos como periodo cultural, así como se ha leído clásicamente, en relación a la formación de una cierta "identidad" proto-criolla en el siglo diecisiete o a una cierta impronta geográfica relativa al Caribe o al Cono Sur, en el siglo veinte. Es decir, necesitamos pensar el barroco como una problematización de la filosofía de la historia del capital, como una interrupción que trastoca la espacialización de la temporalidad propia de la metafísica moderna y, más específicamente, de su correlato político, la versión liberal-contractualista del orden y del progreso social.

El que la soberanía sea, más allá de su estricta acepción jurídica y territorial, una relación indeterminada, significa que es también una relación *irresuelta*, esto es, que no tiene un carácter apodíctico sino,

por el contrario, goza de un estatus eminentemente político. En otras palabras, al concebir la soberanía como relación irresuelta, inmediatamente estamos postulando una comprensión de lo político que desborda el ámbito administrativo e institucional y que se inscribe en una dimensión lingüística y figurativa *excedentaria,* es decir, en un plano imaginario o, para recordar a Deleuze, virtual. El que la virtualidad irresuelta de la relación soberana sea un excedente político con respecto al orden discursivo institucional o estatal, también implica un concepto de lo político afincado en una concepción no instrumental o burguesa de la lengua, esto es, recordando a Benjamin, una concepción del nombre que excede la vocación mercantil-comunicativa de la filosofía burguesa del lenguaje ("Sobre el lenguaje en general" 1991).

De manera similar, si el barroco, más allá de las tipologías culturales y de las historias literarias convencionales, apunta a una interrupción o dislocación de nuestra relación al tiempo, entonces, éste también se presenta como un excedente figurativo, como semiosis que prolifera más allá de la economía representacional o *economímesis* moderna. La semiosis barroca, en cuanto proliferación heteróclita del orden de lo dado, supone una complejización del modelo circular de la mercancía y su conversión en capital; complejización ésta que descentra el círculo hermenéutico del capitalismo desde un juego de fuerzas que transforma la circunferencia de la valoración (d-m-d') en una elipsis descentrada, juego de curvas y desplazamientos que ya no remiten a un punto de gravitación central, multiplicando las referencias más allá del racionalismo lingüístico y económico que predomina en la modernidad capitalista occidental, ahí donde lo excedentario tiene que ver con el gasto y con la *aneconomía* del don. Para recordar a Bolívar Echeverría, la semiosis barroca funcionaría como gasto improductivo que altera y confunde la transparencia del *ethos* racionalista y su *antropo-logos*, el *homo economicus* como reducción de lo humano a una función de la producción y el consumo (*La modernidad de lo barroco* 1998).

De esta forma, habría una relación constitutiva entre barroco y soberanía y esta relación estaría dada por su complejización de la filosofía de la historia del capital, por su interrogación de la *economímesis productivista* y por su semiosis excedentaria o proliferante. Para decirlo de una manera alternativa, pensar la relación entre barroco y soberanía desde la noción de gasto improductivo (Bataille), proliferación (Deleuze), decadencia (Borges, Benjamin) o semiosis heteróclita

(Echeverría), es pensar críticamente la homologación de capitalismo y modernidad, es postular una modernidad barroca no plenamente capitalista, enrevesada, caída a un *doble registro*, como sugería alguna vez John Beverley (*Una modernidad obsoleta* 1997) es decir, es indagar en la imaginación barroca una postulación alternativa de la historia, del hombre y de la comunidad.

* * * * *

Volvamos entonces a la cuestión de la *decadencia barroca* utilizando como punto de partida la famosa Tesis de habilitación de Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* de 1928 (*El origen del drama barroco alemán* 1990). Lo primero que llama la atención en este trabajo es la noción de *Ursprung* como "origen", esto es, como momento de dislocación que altera nuestra representación habitual de la temporalidad. Benjamin, recordemos, quiere pensar la especificidad histórica del "juego de lamentaciones" o teatro barroco alemán, más allá del modelo shakesperiano, para ese entonces tenido por clásico, y más allá del modelo aristotélico con el que los críticos alemanes juzgaban la imperfección del *Trauerspiel*, al que consideraban no solo como forma de arte impura sino también inacabada, es decir, ya decadente antes de alcanzar su esplendor.

En su interrogación, Benjamin nos lleva, como ya observó Samuel Weber (*Benjamin's-abilities* 2010), a problematizar no solo la idea hegeliana de reconciliación dialéctica que supone una representación de la temporalidad orientada a una cierta resolución final (*Versöhnung*), sino también a entender el mismo "juego de lamentaciones", más allá de la forzada referencia a la concepción aristotélica de la tragedia. De ahí la pertinencia del *Nacimiento de la tragedia* de Nietzsche como modelo de una genealogía intempestiva que rompe con el culturalismo clasicista de su tiempo. El *Trauerspiel* nos permite, más allá de esta economía de referencias, entender el barroco como una forma de imaginación que interrumpe la filosofía de la historia, el positivismo y el inductivismo, en cuanto reduccionismos característicos de la crítica literaria convencional, y así, nos permite comprender la profunda complicidad entre la versión burguesa de la historia, el historicismo, y la consagración fascista del presente, la apoteosis de la facticidad. De ahí también la relevancia de la imagen barroca, la proliferación

de lo monstruoso, la representación de la muerte y su incorporación aberrante, el cadáver.

En este sentido, la imagen barroca, una imagen dialéctica sin reconciliación, substraída a la economía del intercambio y de la restitución, funcionaría como dislocación del esquema lineal y referencial del relato clásico, comportando una desarticulación del juicio y una intromisión de la indecidibilidad en el texto literario, pero también en el contexto histórico, es decir, una intromisión intempestiva del *interregno*, totalmente opuesta a la figura del soberano decisionista schmittiano con la que se ha querido homologar la problemática benjaminiana de la violencia pura (*reine Gewalt*) en los últimos años. Es precisamente aquí, en la relación entre "origen", interregno, constelación, idea y totalidad monádica, donde el pensamiento benjaminiano, sin constituir un programa positivizado, desestabiliza la arquitectónica de la filosofía moderna, devolviéndole a la experiencia su relevancia desplazada.

En este sentido, el "programa para una filosofía futura" (1986) que realice a nivel de la experiencia un procedimiento similar al que Kant llevó a cabo en relación al conocimiento, es el eje de las tempranas preocupaciones de Benjamin y se hace evidente en el famoso Prólogo epistemo-crítico al *Trauerspiel*. Dicha pregunta por la experiencia, quisiéramos afirmar, sigue caracterizando la demanda de un pensamiento cuya relación al presente está marcada por la condición sagital de un tiempo insubordinado con respecto a la filosofía de la historia y sería esto lo que le daría a la figuración barroca una extraña contemporaneidad, no afincada en la figura del progreso y de lo nuevo, sino en una categoría que cruza su trabajo enteramente y que se nos impone como clave para pensar la historia en toda su complejidad: lo *anacrónico*. La imaginación barroca, el *Ursprung* que no es ni ruptura ni emergencia, apunta a una serialidad de temporalidades montadas anacrónicamente, como diría Georges Didi-Huberman, en un corte diagonal que interrumpe la determinación categorial de la experiencia desde los múltiples *tempi* de la historia (*Ante el tiempo* 2008).

* * * * *

Por ejemplo, en la figuración calderoniana de una de sus obras mayores, *La vida es sueño*, publicada en 1635 (1977) y que el mismo Benjamin tiene presente, podemos apreciar en la figura y las vicisi-

tudes de Segismundo, el bruto heredero al trono encerrado en una cueva, el reemplazo de la naturaleza, reino sin fisuras ni dobleces, por la historia como instancia suplementaria en la educación del soberano. Se trata de una obra (entre muchas otras que en España funcionan de manera similar a las tragedias shakespeareanas que Ernst Kantorowicz interpretó agudamente), que pone en escena el paulatino deterioro del orden teológico político medieval, su *decadencia*, dado que ni el orden divino ni su representación naturalista y renacentista podían seguir siendo evocados como modelos para asegurar la perfección del orden. Segismundo es un bruto que debe ser "educado", corregido, sometido a una experiencia suplementaria pues ya no basta con los atributos de la sangre ni con la nobleza de su condición natural. En esa mínima alteración, podríamos sugerir, y antes del contractualismo hobbesiano (recordemos que *El Leviatán* es de 1651), emerge una nueva disponibilidad para la literatura y la ley, que aparecen como formas suplementarias del orden divino, es decir, formas en las que se juega un contrato social que debe ser re-definido permanentemente, toda vez que el orden ya no viene asegurado por el *investimento* divino o natural en la figura del soberano. En este sentido, la decadencia barroca es precisamente la des-auratización de la naturaleza y la auratización (siempre imperfecta) de una historia llamada a corregir el deterioro de las potencias naturales que ya no pueden dar cuenta del orden terrenal. Ahí donde Descartes transforma el saber de los antiguos en anécdotas secundarías para las reglas del espíritu (*Meditaciones*), o donde Hobbes concibe el pacto social como corrección de las desigualdades naturales y de las pasiones, ahí mismo el barroco destituye la vieja metáfora naturalista por una alegoría cuya referencialidad catastrófica apunta a un tiempo que ya no coincide con el tiempo inverificable de los dioses, inscribiendo en el corazón del presente una proliferación profana que cuestiona la legitimidad de la ley de Dios y de la naturaleza.

El monarca calderoniano, Segismundo, aparece así como una alegoría del nuevo concepto de Estado en plena transformación histórica del orden monárquico tradicional, como nos recuerda Anthony Cascardi (*Ideologies of History in the Spanish Golden Age* 2004); una alegoría donde el fundamento teológico-político de los dos cuerpos del rey cede ante la corrupción escatológica de su divinidad corporativa y corporal, marcada por la finitud moderna. Segismundo, el violento hipogrifo es un bruto, *a-bando-nado* a sus pasiones naturales, vive en

una permanente ensoñación que solo la razón, ese nuevo recurso de la historia, podrá interrumpir. Esa misma alteración escatológica de la soberanía imperial, precipitada por la corrupción contemporánea del Estado nacional y su régimen soberano, es la que caracterizaría a la imaginación neo-barroca contemporánea, desde Severo Sarduy y Osvaldo Lamborghini hasta la *escatología blanca* del cine de Ruiz, por ejemplo (véase nuestro "Cine y fantasmagoría barroca" 2013).

Esta *escatologización* contemporánea de lo político, relacionada con la pudrición y des-incorporación de las figuras clásicas de la soberanía, se hace evidente una vez que el límite soberano moderno o *katechon* estatal sucumbe a las potencias ilimitadas de la acumulación global. En este caso, más allá de la obvia referencia a Schmitt, quizás sería pertinente retomar, como anticipábamos, el clásico estudio de Ernst Kantorowicz (*Los dos cuerpos del rey* 1985) sobre la "geminación" del cuerpo soberano como un indicio que nos permite develar las complejas relaciones entre soberanía e imaginación. Kantorowicz repara en la transformación del *Corpus Cristi* a lo largo de la Edad Media, y en el pasaje desde la plena identificación de Dios y el Rey hacia la configuración de una hipótesis sobre la dualidad del corpus soberano, cuyo comienzo se advierte en la geminación o duplicidad entre un cuerpo incorruptible e intemporal y un cuerpo material y precario, sujeto a la degradación y la muerte. Así, este pasaje desde el poder constituido en torno al *Corpus Cristi* hacia el cuerpo jurídico y político de la Tardía Edad Media, muestra no solo el agotamiento del fundamento teológico del poder monárquico como un evento propio de la modernidad hobbesiana, sino como un proceso de pliegue interino a la misma lógica de la teología política, interferida por la configuración corporativa de un cuerpo terrenal con derecho divino. Aquí, en esta geminación constitutiva del orden teológico político, donde se articula la tensión entre lo divino y lo mundano, lo trascendente y lo inmanente, lo teológico y lo escatológico, está también la clave que configura las relaciones entre *El reino y la gloria*, entre la economía y la teología, en cuanto prácticas destinadas a preservar la incorruptibilidad de las in-corporaciones soberanas del poder. Y es en la lectura de Dante y Shakespeare, donde Kantorowicz ve asomarse la paradoja de la soberanía monárquica, aquella que apelando a la incorruptibilidad del fundamento teológico del orden político terrenal, debe arreglárselas con la locura, la vacilación y la enfermedad del Rey en tanto que cuerpo mortal.

Lo que Kantorowicz sugiere, finalmente, es la metamorfosis interina de la soberanía y sus diversas encarnaciones o in-corporaciones históricas, las que permiten, entre otras cosas, regresar a la cuestión de la soberanía popular como una re-incorporación del cuerpo averiado del soberano clásico. Recurriendo a la llamada "ciencia de la carne", recientemente acuñada por Eric Santner (*The Royal Remains* 2011), la descomposición del cuerpo teológico-político clásico que da paso a un *cuerpo plebeyo,* debe ser interrogada desde una perspectiva abocada a la materialidad escatológica y perecedera de la finitud moderna. El barroco, en este sentido acotado, puede ser leído como una elaboración puntual de dicha experiencia moderna de la finitud, siempre en un tiempo marcado por la caducidad o la decadencia –(recordemos que el soberano de los Yahoo esta mutilado y embadurnado de estiércol y que Estiércol es el nombre del Dios que veneran).[1]

Aquí entonces yace nuestra hipótesis central: aquello que caracterizaría el escenario latinoamericano contemporáneo, marcado por la preponderancia de formas de violencia mítica, no sería solo el permanente proceso de acumulación primitiva que subyace al despliegue del capital y al predominio de su patrón de acumulación flexible, sino también la escatologización del mismo cuerpo de la soberanía moderna, que ya no puede seguir siendo *sujetada* al Estado-nación. Es este horizonte escatológico-político el que nos lleva a pensar las relaciones *indeterminadas* entre soberanía e imaginación barroca, es decir, el que nos lleva a pensar estas relaciones *como* indeterminadas. En efecto, el que sean relaciones indeterminadas o irresueltas nos permite suspender las dos lecturas fundamentales de lo barroco en América Latina; por un lado, aquella que lo concibe como estrategia de persuasión y domesticación propia de la razón colonial o de la razón imperial contemporánea (el barroco sería una práctica de poder y subordinación, una forma de producción de consentimiento); y, por otro lado, aquella que ve en la figuración barroca una estrategia de diferimiento, arte de la contra-conquista, estética de la resistencia. Desde nuestra perspec-

1. Por supuesto, más allá de la ciencia de la carne de la que habla Santner, tendríamos que pensar la misma re-incorporación de la soberanía en el cuerpo plebeyo como tensión entre potencialidad y sujeción en las figuras de la soberanía popular o, de manera alternativa, deberíamos interrogar a la misma soberanía popular como una política de la encarnación y de la modelación del pueblo salvaje en un pueblo ciudadano. Véase de Rodrigo Karmy, *Políticas de la excarnación* (2014). Quizás en este contexto se perciba el ascetismo de la ética protestante como una mutación interna y modernizante del cristianismo y su lógica sacrificial de la crucifixión.

tiva, el barroco sería más bien una *sintomatología de las transformaciones históricas de la soberanía*, una obliterada forma de la imaginación en su desajuste con el formato jurídico y económico de la filosofía de la historia del capital.

* * * * *

Si es posible pensar así, entonces lo que interesa del barroco no es su reivindicación estética, pues la misma estética quedaría redimensionada en su relación con lo político, en un mundo en que las viejas figuras del poder y la administración parecen sucumbir ante la corrosión escatológica del *corpus soberano* moderno. En este sentido, para volver a la imaginación literaria contemporánea, algo de esto se asoma en el llamado neobarroco. En efecto, aun cuando remitiremos nuestras observaciones a algunos casos acotados, bien podría sostenerse que una interrogación de la imaginación literaria contemporánea, a nivel regional, nos depara una abundancia de tropos y figuras destinadas a poner en escena, a hacer visible, concebible, la escatologización del orden categorial moderno, a nivel del Estado y de la comunidad. Desde la irrupción de los femicidios como síntoma de procesos de modernización compulsivos en Roberto Bolaño, hasta la representación de la post-guerra en Horacio Castellanos Moya, la destrucción de la lengua nacional en Rey Rosa o Diamela Eltit, hasta la misma representación del SIDA como pandemia epocal, lo cierto es que la portentosa *economímesis* del Boom, momento de mayor resonancia de la literatura regional, pareciera dar paso a una estética minimalista y barroca a la vez (valga el oxímoron) suerte de figuración aneconómica que en su proliferación y en su gasto, cuestiona el mismo lugar clásicamente asignado a la literatura en el moderno contrato social.

Me gustaría ejemplificar con dos nombres fundamentales para este ejercicio: Severo Sarduy y Osvaldo Lamborghini. Más allá de la asidua reflexión desarrollada por el cubano en torno a la estética neobarroca, a la herencia lezamiana y a la expresión americana, me parece que es en su última novela, *Pájaros de la playa,* escrita en plena convalecencia y "terminada" antes de morir de SIDA en 1993, donde se produce una reorientación radical de la estética barroca. Si Sarduy está asociado con las figuras de la *retombé* y del señor barroco, con la abundancia y la proliferación, con la desterritorialización y los múltiples desplazamientos post-identitarios, me parece que *Pájaros de la*

playa implica una inversión sustancial del productivismo barroco, una inversión que apunta al momento final, de decadencia y de pudrición de un cuerpo sometido a la auscultación médica y al permanente deterioro producido por la enfermedad. Con la representación literaria del SIDA, el cuerpo esplendoroso del señor barroco tiende a corromperse y a pudrirse, como anticipo de una escatologización epocal que definirá las claves inmunitarias de la biopolítica actual (véase nuestro "Severo Sarduy: extenuación, enfermedad y muerte neobarroca" 2008).

Algo similar podría decirse de la insólita obra de Osvaldo Lamborghini. Elevado a la condición de autor de culto por la crítica argentina y metropolitana, el trabajo des-narrativizador de Lamborghini, su particular teoría de la escritura, insulta el buen ánimo del lector convencional y sacrifica en una escena brutal, las convicciones y los valores de una intelectualidad progresista, comprometida con el horizonte nacional popular. Desde su temprano cuento *El fiord* (1968), hasta *El niño proletario* (1973), y las publicaciones póstumas de sus poemas y cuentos, a fines de los 1990, incluyendo *Tadeys* (2005), la novela que aterrorizó a Bolaño al punto de compararla con un animal traidor, solapado, dispuesto a saltar sobre uno en el momento menos esperado. Lo cierto es que el trabajo de Lamborghini, paradigmático en más de un sentido, puede ser leído como culminación, etapa final y decadente, tanto de la tradición obrerista (Estroppani, el niño proletario asesinado en el cuento es una alegoría del proletariado mismo asesinado por el neoliberalismo y sus políticas de precarización del empleo, pero también, es una alegoría del agotamiento del realismo socialista y su romanticismo trágico), como de la tradición populista, pues *El fiord* es un *re-enacment* de la tradición del monstruo gauchesco, como diría Josefina Ludmer, que retoma *El matadero* de Echeverría, *Casa tomada* de Cortázar, *La fiesta del monstruo* de Honorio Bustos Domeq, y que escenifica la clásica escena freudiana del asesinato del padre y de la devoración canibalesca de su cuerpo, con claras referencias al peronismo y su crisis histórica (*El género gauchesco* 2000).

Quizás *Tadeys* sea el punto de mayor elaboración en esta figuración canibalesca y monstruosa, con abundancia de escenas sodomíticas y de violencia sexual, representa un país imaginado, medieval y contemporáneo a la vez, donde la brutalidad y el poder no impiden su funcionamiento. Algo así como la postulación de un cierto estado natural, pre-histórico y sanguinario, que recuerda, en cierta medida,

al ironía etnográfica de Borges en su *Informe de Brodie* y anticipa, con una radicalidad inigualable, la novela de Fogwill, *Runa* (2002).[2]

Lo que está en juego con nuestra hipótesis, sin embargo, no es una nueva lectura teórica de la literatura latinoamericana, sino que la posibilidad de poner en cuestión la misma institución de lo literario y las homologías que la sustentan: la equivalencia entre trama e historia, entre sujeto y personaje, entre narrativa y sentido. Aún más, si el barroco puede ser leído como un arte de la decadencia, según nos indicaba Borges, entonces un barroco de la decadencia es también una interrupción del culturalismo con el que se comercia lo barroco en la discusión contemporánea. Ya no podremos seguir apelando al barroco ni como estilo, ni como periodo, ni como forma enrevesada de la identidad. Lo barroco más bien aparece como esa sintomatología de las formas históricas en que la soberanía muta, se actualiza, y se deshace de sus cómodas pieles institucionales. Quizás a esto apuntaba finalmente el trabajo de Bolívar Echeverría, a la posibilidad de leer en el barroco una crítica específica del capital.

2. Como si lo que estuviera en juego en esta fabulosa etnoficción fuera la inversión casi simétrica, a fines de la modernidad política, del contractualismo que inauguró en el siglo diecisiete a esta misma modernidad.

7. – EL COLONIALISMO BENIGNO COMO FIN DE LA HISTORIA

La cuestión del reconocimiento no es sólo una de las problemáticas decisivas relacionadas con la expansión y consolidación de las democracias occidentales, sino que aparece como fundamento del proceso histórico en la masificada versión que Alexandre Kojève produjo de la filosofía hegeliana, en sus cursos en la École des hautes études entre 1933 y 1939, y cuya compilación debemos al poeta Raymond Queneau, bajo el ahora famoso título: *Introduction à la Lecture de Hegel*.[1] En tales cursos, más allá de la sospechosa interpretación del filósofo alemán que sobrevuela su obra desde un temprano capítulo de la *Fenomenología del espíritu* (1807), Kojève utiliza la dialéctica del amo y el esclavo (o del señor y el siervo), perteneciente al apartado *Autoconciencia,* no solo como clave de acceso a la filosofía hegeliana, sino también como clave de interpretación de la historia universal.[2] De hecho, entre las clases que terminan el año 1939 y la publicación del libro compilado por Queneau en 1947, no solo hay ocho años de distancia, sino también acaece el fenomeno inescapable de la Segunda Guerra Mundial. En efecto, durante dicho periodo Kojève se enlista en la *Resistance* y una vez terminada la Guerra, no vuelve a ejercer como académico, terminando sus días como un exitoso funcionario del ministerio francés de asuntos económicos hasta 1968, año en que, no sin ironía, fallece.

1. Consulto la versión americana de 1969, editada por Raymond Queneau y traducida por Allan Bloom. No deja de ser paradójico que la edición americana, incompletamente traducida y editada, esté a cargo de Bloom, siendo el otro difusor del trabajo de Kojève, un viejo alumno que se transformó en un "famoso" funcionario del Departamento de Estado Norteamericano, Francis Fukuyama.

2. La versión de Manuel Jiménez Redondo (2006) traduce "Autonomía y no autonomía de la autoconciencia: dominación y servidumbre" (286-301).

La ironía radica en que el mismo año de las famosas protestas universitarias a nivel mundial muere uno de los últimos filósofos de la historia, aquel que habría llevado el proyecto hegeliano a su consumación, esto es, a su cancelación. Sin embargo, más que lamentar su temprana deserción de la actividad universitaria, quizás habría que observar la coherencia de su decisión, la de mantenerse como un funcionario dedicado al comercio exterior, en la Post-guerra europea, cuando las viejas agendas políticas que se disputaban el mundo parecían desplazadas por una paz perpetua alcanzada mediante el sacrificio de millones de seres humanos.

En la *Introduction*, Kojève no solo lee la *Fenomenología* en clave histórica, sino que remite la filosofía hegeliana a una brillante exégesis de esta obra, adelantando su famosa tesis sobre el fin de la historia. En términos generales, con la Batalla de Jena y la victoria de Napoleón –el episodio bélico que habría obligado al mismo Hegel a redactar apresuradamente su *Opus Magnum*– se abre el camino para la articulación del nomos europeo y la expansión definitiva del orden inaugurado con la Revolución francesa. Después de dicho acontecimiento, la historia como historia universal habría alcanzado su estadio final, confirmado por la reciente adquisición de la paz europea como consecuencia del fin de la última gran guerra "universal". Lo único que parece restar son cuestiones de orden administrativo relativas a la puesta en marcha o despliegue de un Estado global surgido de las ruinas de Europa. Si el periodo que va desde la Revolución francesa hasta la Segunda Guerra Mundial aparece como el contexto de articulación del nuevo orden mundial lo es porque en él se libra la batalla final por el reconocimiento, de la que surge un orden estatal atravesado por dicha agenda y abocado, de ahí en adelante, a su expansión y a su respectiva administración. La misma Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano sería la inauguración, jurídica y simbólica, de una nueva época en la relación entre filosofía y política, precisamente porque el punto de partida de la filosofía de la historia de Kojève estaría en su lectura particular de la antropología hegeliana, para la cual la lucha por el reconocimiento sería la causa final de toda lucha política. Es en busca del reconocimiento que el esclavo rompe con el amo y es en la capacidad de dispensar de su propia vida, capacidad que el amo obstenta sobre el esclavo, donde se haya la superioridad del primero. De esta forma, antropología, historia y filosofía sirven de claves para desertrañar una forma específica

de la política en tiempos de paz europea y orden global. Carlo Altini (*La fábrica de la soberanía* 2005) lo dice así:

> La imagen histórico-concreta del Estado universal y homogéneo de Kojève es el fruto de una teoría universal de la historia para la cual la comprensión de la dialéctica histórica no es un mero juicio sobre la historia misma, sino antes bien un proceder conjunto de filosofía, política, ciencia e historia. ("El fin de la historia y el fin de la filosofía" 222)

En este sentido, el fin de la historia coincidiría con la configuración de un Estado mundial orientado por el reconocimiento y por la administración de conflictos y guerras coloniales de carácter post-político. Es decir, el fin de la historia sería también el fin de la política como disputa por el orden social, dando paso a una "*given colonialism*" o colonialismo benigno, generoso y administrativo que se limitaría a expandir la esfera del reconocimiento sin restitución ni transformación radical. Así, para Kojève, el soberano ya no debe desentrañar los secretos de la historia ni utilizar la virtud como clave del equilibrio político, sino administrar su verdad revelada, como si la condición de la soberanía fuera la in-munda (*world-less*) administración técnica de los consensos y no la mundana (*worldliness*) proliferación de los desacuerdos. Este fin de la lucha por el poder se expresaría como configuración de un orden "homogéneo, postclasita y universal", nacido desde la Paz Europea, y que transformaría todo conflicto de intereses en una cuestión comercial relativa a las relaciones internacionales: "La política exterior es, en pocas palabras, sólo *comercio exterior*, esto es, organización de la producción a escala mundial. He aquí entonces porqué en el presente post-histórico existe sólo *producción* y ya no más *apropiación*" ("El fin de la historia" 222-223).

Altini también observa como la noción de homogeneidad que sustenta la posibilidad de este Estado global es una versión secularizada de la organización teológica del reino de Dios en la tierra, una idea que viene de la univeralidad religiosa de Pablo y que desemboca en la noción de Estado universal. Lo que confirma, de una u otra forma, el fundamento cristiano de la filosofía del derecho que Kojève elabora desde la lógica, la antropológía, la fenomenología y la misma filosofía del derecho de Hegel. Y es esta misma articulación finalista la que aparece en sus intercambios críticos y epistolares con Leo Strauss y

Carl Schmitt, con quienes lo acerca una cierta vocación geopolítica y filosófica, pero lo distancia, curiosamente, un obvio desacuerdo sobre la naturaleza y finalidad de lo político. Recordemos que es Kojève quien presenta la edición francesa del importante estudio de Strauss sobre "Hierón, el tirano" (*On Tyrany* 2000)[3], que es un diálogo imaginario entre Hierón, tirano de Siracusa y Simónides, poeta de Ceos, escrito por Jenofonte el año 474 AC. En dicho estudio, Strauss intenta dos cosas fundamentales: por un lado, instigar el rumbo equívoco de las ciencias políticas contemporáneas que habiendo olvidado sus fundamentos clásicos se precipitan en la instrumentalidad técnica y estadística americana; y, por otro lado, utilizar este diálogo para marcar la irreconciliable distancia entre el poeta y el tirano, y más en general, entre el filósofo y el político, distancia ésta fundamental para salvaguardar a la política de su sobrecodificación filosófica. La irrenunciable diferencia entre, por un lado, la política y, por otro lado, las artes lingüísticas y lógicas no sólo funciona para Strauss como alternativa al rey filósofo de Platón, sino más contingentemente, como alternativa al orden totalitario que se auto-fundamenta inmanentemente en una determinada filosofía de la historia –de ahí la necesidad siempre presente en el sobrio pensamiento straussiano de marcar la distancia entre la filosofía y la política, para desbaratar cualquier intento de sutura filosófica del contingente ámbito de la política. De esta manera, la diferencia con el modelo télico de Kojève es evidente, toda vez que para este último la filosofía no se opondría irreconciliablemente a la política, sino que, mediante un proceso de discernimiento racional, se constituiría en el fundamento de ésta. Un pensamiento racional, en tal caso, no debiera obstaculizar una política racional, sino orientarla para el mejor desarrollo de sus objetivos. Quizás, lo que está en juego acá es el estatuto mismo de la filosofía de la historia en relación a la política, pues mientras Strauss se esfuerza por pensar la política según un cierto grado de indeterinación, Kojève entiende que la política no contine ninguna dimensión aleatoria, estando sus claves ya estipuladas por la filosofía de la historia y por la misma realización teleológica de esta filosofía en el escenario europeo de su época.

3. El año 2013 apareció la re-edición, corregida y aumentada de este estudio, junto al debate Kojève-Strauss, en el que destaca el texto de Strauss "Restatement of Xenophon's Hiero", y el intercambio epistolar que ambos entablaron.

> Sin embargo –agrega Altini–, en la interpretación straussiana, la felicidad universal no es posible en la tierra, ni siquiera en el fin de la historia de las cortejadas escatologías secularizadas. Pero no sólo esto: nada garantiza que el fin de la historia sea el Estado universal y homogéneo que, además, no representa el lugar del reconocimiento universal sino, por el contrario, la verdadera esencia del Estado totalitario y de la moderna tiranía planetaria en la que el conformismo es vendido por cultura y la reificación por felicidad. ("El fin de la historia" 237).

En el debate Kojève-Strauss, el camino de Strauss entonces es enfatizar la autonomía de la poesía y de la política, que expresan la condición trágica e irresoluble de la historia, mientras que Kojève piensa en la resolución gradual de la tragicidad de la historia en una pendiente que lleva al Estado homogéneo global, ocupando en ese registro el lugar hegeliano del sabio que contempla la facticidad desde el saber absoluto, pero de un saber hecho a la medida de su época, por supuesto.

* * * * *

Algo similar puede decirse del más acotado intercambio entre Carl Schmitt y Kojève entre 1955 y 1957 ("Correspondence" 2001). Recordemos que el jurista alemán se encuentra, después de la Segunda Guerra Mundial, en una incómoda situación de aislamiento dado su declarado anti-semitismo y su militancia Nazi. Consideremos también que si la *Introduction à la Lecture de Hegel* apareció el 47', el importante libro de Schmitt, *El Nomos de la tierra*, aparecerá un poco después, el año 50' (2006). Así, este breve intercambio epistolar, donde se comentan someramente los avatares de la política europea del periodo, desemboca en una invitación que Schmitt le hace a Kojève, en 1957, para dar una conferencia en Dusseldorf, cuyo sintomático título, "Colonialism from a European Perspective" (2001), delata la profunda convergencia entre ambos pensadores en el tratamiento de los asuntos internacionales. En dicha conferencia, Kojève esboza una lectura marxista convencional –y también vulgar– sobre el desarrollo del modo de producción capitalista, pero esto solo le sirve para sentar un "estado de la cuestión" europea de la época, cuyo mayor escollo tendría que ver con la relación que Europa debería establecer con sus ex-colonias africanas a las que considera como "clientes" y a las cuales engloba en una agenda administrativa centrada en el reconocimiento

diplomático de la alteridad. Más allá de este reconocimiento no habría sino un patológico y extemporáneo arrebato anti-colonial, como si las luchas de aquellos años por la liberación nacional en el Magreb, y en el resto del mundo, no fueran sino un simple resentimiento de esclavos que no se conforman con lo único que podrán obtener de su otrora señor europeo: el reconocimiento jurídico-político y diplomático que es el horizonte político-administrativo universalizado con el fin de la Segunda Guerra Mundial.

A pesar de su breve intercambio epistolar, la relación entre ambos pensadores puede retrotraerse hasta comienzos de los años 1940, cuando Kojève concluye su libro *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, originalmente terminado en 1943 y publicado en 1981 (2007). Se trata de un libro notoriamente influido por *El concepto de lo político* de Schmitt (1996 –originalmente publicado en 1932), como si la abstracción que predomina en la lectura que hace Kojève de la dialéctica del amo y del esclavo tuviese más de algo que ver con la abstracción del modelo amigo-enemigo que definiría los términos básicos de la política para Schmitt. A la vez, tanto en su libro *El Nomos de la tierra* como en el opúsculo de 1954, *Tierra y mar* (2001), Schmitt desarrolla su teoría de los poderes imperiales en la historia universal, y sus reflexiones sobre el paso del nomos del mar al nomos de la tierra y la crisis del nomos imperial veteroeuropeo, lo que daría paso a la configuración del nuevo nomos de la tierra asociado con la preponderancia del poder imperial norteamericano, después de la Segunda Guerra Mundial. Si el nomos funciona como organización del planeta, como *katechon* (obstáculo) que da el necesario equilibrio y contención del demoníaco *eschaton*, lo que diferencia a este nuevo nomos de los anteriores es que la tierra misma ya no se presenta como una territorialidad (tierra o mar) por descubrir y colonizar, pues esa habría sido la función histórica del colonialismo decimonónico. Ahora, la tierra ya articulada por el nomos global no funciona como botín para la repartición de conquista (*Nehmen*), sino como un relativamente pacificado lugar del cultivo y pastoreo (*Weiden*). Se trata de un capitalismo intensivo que se monta sobre el capitalismo expansivo clásico y que se organiza según un orden imperial de nuevo tipo, que ya no respondería al nomos del *Ius Publicum Europaeum*, sino a la *Pax Americana*.

En términos marxistas diríamos que la crisis del nomos europeo y la articulación de un nuevo orden mundial está relacionada con el paso de la subsunción formal a la subsunción real del trabajo al

capital, esto es, con el paso de la extracción de plusvalía basada en la renta de la tierra y explotación intensiva del capital variable a un tipo de acumulación flexible y diversificado, acompañado del desarrollo de una renta tecnológica cada vez más relevante en la composición del valor.

En todo caso, esta lectura geopolítica del poder colonial coincide, superficialmente, con el colonialismo benigno de Kojève que concibe el futuro europeo de manera similar al futuro norteamericano. Para él, Europa debe desarrollar el equivalente a un Plan Marshall en relación con el norte de África, asegurando así no sólo sus asentamientos coloniales (principalmente franceses), sino la relación clientelista y diplomática entre el centro y las colonias. Desde esta relación, comandada por un "*giving colonislism*" o colonialismo benigno, definido por su solidaridad y reconocimiento –paternalista– de los países del Magreb, toda lucha anti-colonial por la liberación aparece como resabio de una forma histórica ya superada por la configuración del nuevo orden mundial, que es la encarnación del fin de la historia y de la política, en una espacialidad administrativa que emana desde Euro-América hacia el resto del mundo.

Decíamos, no obstante, que ésta es una coincidencia superficial porque frente al Estado administrativo que se desempeña en el horizonte marcado por el fin de la historia, Schmitt (quizás más en sintonía con Strauss), no se atreve a clausurar el horizonte de lo político, dejándolo abierto a la infinita reconfiguración de la relación amigo-enemigo.

> Para Schmitt, por tanto, el progreso técnico no elimina de por sí la cuestión del poder, ni justifica la creación de unidades políticas mundiales vueltas posibles (y "necesarias") por ese mismo progreso. El problema del *nomos* –y de la lucha política en torno al *nomos*– existe en consecuencia también en la época de la política global, en la época de la "unidad" del mundo. La creación de un eventual Estado mundial que comprendiese toda la humanidad implicaría la pérdida de todo carácter político, pero no la eliminación del problema del poder. ("Fin de la historia" 228)

En este sentido, si el reconocimiento formal y diplomático clausura la dialéctica del amo y el esclavo en la singular interpretación del fin de la historia de Kojève, para Schmitt dicha clausura no termina con

la cuestión del poder, pues ésta cuestión quedaría remitida al ámbito de las relaciones entre amigo y enemigo, ámbito en el que retorna la cuestión hegeliana de la contradicción más allá de la síntesis jurídica o formal propuesta por el colonialismo benigno. Sin embargo, esto no equivale a decir que la única posibilidad de rescatar lo político desde el fin de la historia sea a través de la lucha partisana entre el amigo y el enemigo, o mediante la postulación "antropológica" de una naturaleza humana eminentemente política y condenada a la infelicidad (Strauss). Faltaría pensar, algo que sólo podemos sugerir acá, la no-relación entre el ni-amigo-ni-enemigo, lo neutro blanchotiano, que se des-inscribe del horizonte sacrificial de la tradición política occidental, esto es, de una cierta tradición política asociada con el principio de razón, con la comunidad y la amistad, como decía Derrida (*Políticas de la amistad* 1998), o del sujeto y del sentido, como dice recientemente Alberto Moreiras (*Línea de sombra* 2006), apuntando a una dimensión no afiliativa ni fraternal, no principial ni fundacional, sino infrapolítica.

* * * * *

Sin embargo, como correlato del colonialismo benigno de Kojève y del infinito de la política de la amistad de Schmitt, habría que mencionar a Frantz Fanon, el intelectual antillano emigrado a Francia antes de la guerra, también enlistado en las filas francesas, doctor y psiquiatra, y posteriormente un asiduo combatiente del Frente de Liberación Nacional de Argelia, contra el colonialismo francés.[4] Fanon es autor de un temprano texto titulado *Piel negra, máscaras blancas*, publicado en París en 1952; y de un muy controversial estudio sobre el colonialismo, titulado *Los condenados de la tierra*, con prólogo del célebre Jean Paul Sartre. Como nos dice Homi K. Bhabha, autor del prefacio a la reciente edición americana (2004), sería el famoso prólogo de Sartre el que habría enfatizado la violencia del colonizado como estrategia dominante en el texto de Fanon. Si se lee a Fanon a la luz de las conclusiones de su primer libro, donde se afirma la superación del resentimiento como una política del porvenir necesaria para "liberar al negro del negro mismo", entonces, no habría porque seguir confun-

4. Por supuesto, otro nombre que necesitamos traer a colación es el de Georges Bataille, asiduo alumno del seminario de Kojève y quien, insatisfecho con la sutura filosófica de éste, dedicará gran parte de sus trabajos de la pre y la post Guerra a repensar el estatuto de la violencia, la muerte y el sacrifico "más allá" de Hegel.

diendo el análisis de la necesidad de la violencia que abre *Los condenados de la tierra*, con el modelo de la violencia burguesa propio de la tradición sacrificial francesa, desde Robespierre hasta Georges Sorel.[5] No puedo detenerme en este punto, extremadamente delicado, pero habría que advertir, solo de paso, que la cuestión de la violencia en Fanon no responde enteramente a la cuestión de la violencia sacrificial burguesa, y que en el contexto hegeliano en el que éste la esboza, habría que pensar, como mínimo, en la re-elaboración del sacrifico por parte de Georges Bataille, según la reciente lectura de la violencia política propuesta por Jesse Goldhammer (*The Headless Republic* 2005). En otras palabras, sería el prólogo de Sartre, y la lectura epocal del trabajo de Fanon en el contexto de las luchas por la liberación nacional en África y en el resto del mundo, lo que permite la homologación de su pensamiento con una simple justificación de la violencia como método necesario en la lucha infinita por la liberación.[6]

A pesar de esto, quisiéramos sugerir que hay en el trabajo de Fanon una posibilidad de pensar la política más allá de la violencia sacrificial y del reconocimiento, es decir, más allá de la *violencia del reconocimiento*, cuestión que le da una actualidad insospechada a su pensamiento, sobre todo hoy cuando la tesis del fin de la historia y del colonialismo benigno se actualiza en la agenda internacional de los poderes contemporáneos que quieren inscribir las luchas anti-capitalistas al interior de su dispositivo global de dominación. Precisamente, en el capítulo siete de *Piel negra, máscaras blancas* (2009), Fanon corrige la generalidad de la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, a partir de notar la ausencia de reciprocidad y de voluntad de mutuo reconocimiento en sus relaciones:

---

5. Aunque ya sería hora de revisitar al mismo Sorel y a Rosa Luxemburgo sobre este problema.

6. Es el mismo Bhabha quien cuenta cómo junto a *Los condenados de la tierra*, la película *The Battle of Algiers* (1966) de Gillo Pontocorvo, constituyen las dos referencias más importantes para los combatientes del Tercer Mundo en sus luchas anti-imperialistas. Fanon habría sido leído por El Che Guevara en América Latina; por Bobby Seale y Huey Newton, fundadores del *Black National Party*, y por los *Black Panthers* en Norteamérica; por Bobby Sand del IRA en una prisión de Belfast; e incluso, habría sido traducido al persa por Ali Shariati (quien habría traducido "opresor" y "oprimido" a los términos del Corán, *mostakbirnie* –el arrogante– y *mostadafine* –el débil–), en el contexto del resurgimiento chiita antes de la Revolución del 1979.

> Tenemos la esperanza de haber puesto bien en claro –nos dice el martinico– que el amo, en este caso, difiere esencialmente del descrito por Hegel. En Hegel hay reciprocidad, en nuestro caso el amo se burla de la conciencia del esclavo. No reclama el reconocimiento de este último, sino su trabajo. Asimismo, este esclavo no es en modo alguno asimilable a aquel otro que, perdiéndose en el objeto, halla en el trabajo la fuente de su liberación.
>
> El negro quiere ser como el amo, pero es menos independiente que el esclavo hegeliano. En Hegel el esclavo deja de mirar al amo y se vuelve hacia el objeto, mientras que en nuestro caso, el esclavo se vuelve hacia el amo y abandona el objeto. (195)

Esto porque el esclavo de Fanon es el negro antillano, subsumido brutalmente por la psicología del colonizador y por los afectos y pasiones tristes del resentimiento y la negación. El esclavo de Fanon, en tal caso, no es una postulación categorial vacía, sino un tropo material vinculado a la figura histórica del "negro". Pero este "negro" no funciona como reducto antropológico y reserva de una identidad cultural dispuesta a ser recuperada, sino como nombre de un punto ciego en el modelo hegeliano, punto de fuga desde la "filosofía" hacia la heterogeneidad de los procesos sociales y sus encarnaciones materiales.

Pensar la relación dialéctica del amo y del esclavo en Hegel (o del señor y el siervo), y su radicalización o historización, en el texto de Fanon, nos lleva a pensar la auto-conciencia no como horizonte sintético de una subjetividad soberana que define el ritmo de la historia, sino como proyecto político específico anclado en la experiencia de vida de la conciencia europea del siglo diecinueve. Para esta conciencia histórica, el colonialismo y el racismo eran condiciones naturales que limitaban su concepción de la especie humana. Sin embargo, la lectura hegeliana de la revolución haitina, según ha argumentado recientemente Susan Buck-Morss (*Hegel y Haití* 2005), habría hecho posible trascender el modelo formal del derecho burgués y la antropología trascendental kantiana (que no incluía al "negro" en su concepto de especie humana). Si esto es así, entonces la búsqueda del reconocimiento como atributo onto-antropológico de la humanidad ya no podría definirse ni satisfacerse desde el punto de vista formal de un "*giving colonialism*" y de un Estado homogéneo global, pues la misma homogeneidad onto-teológica y paulinista que está a la base del fin de la historia de Kojève es irreconciliable con la heterogeneidad ma-

terial de lo humano, que ya no cabe ni en el concepto de comunidad ni en el horizonte formal del derecho burgués ilustrado. Más que una prolongación de la agenda universalista históricamente identificada con la Revolución francesa, la Revolución haitiana sería la puesta en escena de su límite conceptual e histórico, cuestión que apunta, me atrevo a sugerir, a los mismos límites de la historiografía convencional hispanoamericana que insiste en reducir a la misma Revolución haitiana a una anomalía excesiva y violenta con respecto al modelo ideal de las revoluciones de Independencia en el subcontinente.

El "negro" para Fanon funcionaría como punto de fuga de la dialéctica del reconocimiento, esto es, como punto donde se desarman los presupuestos de la racionalidad occidental y donde el reconocimiento se muestra como una cuestión puramente jurídica y abstracta. Cualquier subordinación del "negro" a una política del reconocimiento no es sino una forma aberrante de domesticación del potencial reflexivo de estas figurciones históricas, y su respectiva reducción al horizonte soberano del colonialismo y del postcolonialismo como proyecto de liberación infinito. Afirmar el fin de la opresion es trascender el "*giving colonialism*" y sus respectivas relaciones clientelares, renunciando a la lógica de la representación y a sus siempre limitados imperativos epistemológicos y éticos. Lo que el "negro antillano" le hace al esclavo hegeliano, en otras palabras, es precisamente una materialización histórica que hace estallar el nivel formal de la dialéctica jurídica, y la consiguiente noción de reconocimiento y reconciliación, dejándonos en la interperie sin abrigo de una humanidad desacralizada, desatada y arrojada al desierto de una historia que ya no puede ser leída según las claves proporcionadas por una filosofía auto-contenida y auto-satisfecha. Es esto lo que Ronald Judy [*(Dis)Forming the American Canon* 1993] llama la condición catacrética y disolutiva del "negro" en cuanto tropo que interrumpe la arquitectónica de la razón moderna, haciendo vacilar el discurso de la comunidad y de la otredad, que es el lado amable del colonialismo real.

Así mismo, la violencia del reconocimiento como violencia conservadora del orden, no se opone a la violencia divina o revolucionaria, sino a la vida como desajuste con el concepto, a la vida como potencia en clinamen y caída libre. La violencia del reconocimiento estriba en el mecanismo dialéctico de la reconciliación que se da como modelo ahistórico (cartesiano) en el corazón de la "sintaxis filosófica hegeliana", a pesar de que Susan Buck-Morss insista en que Hegel obtuvo el

modelo de la dialéctica del amo y el esclavo de la lectura de periódicos dedicados a la revolución haitiana. Esto es lo que todavía necesitamos problematizar: que en la insurrección de esclavos en Haití estaba en juego no el futuro de una noción filosófica de humanidad, sino la humanidad como explosión y multiplicidad que subvierte a la especie, categoría propia del formato teológico de lo que Nietzsche llamaba el catecismo de los "sacerdotes de Tubinga". Algo de ello adivinaba Bataille cuando –cansado de las soluciones fáciles que le presentaba Kojève– decidió invertir la gradiente onto-teo-lógica del sacrificio y pensar la experiencia interior como momento soberano, pero de una soberanía sin comunicación: es decir, no hegeliana, sin mutuo reconocimiento ("Hegel, Death and Sacrifice" 1990).

Así, la violenta abstración caracterísitca de la dialéctica del amo y del esclavo es utilizada por Kojève para elaborar el argumento sustancial que le permite leer no solo la filosofía hegeliana, sino también el destino de la historia universal según la lógica clientelar del comercio y las relaciones internacionales. La constitución de un Estado universal de raigambre europea (o euro-americana) funcionaría con el mismo nivel de abstracción que precipita la síntesis hegeliana en el saber absoluto y la religión, salvo que la religiosidad laica del modelo de Kojève se presenta como filosofía de la historia racional y como teoría de la administración técnica del mundo, una vez que la historia ha llegado a su final, y una vez que los combates por la historia pierden su sentido, quedando remitidos a una patológica melancolía inconformista, que se resiste a aceptar que lo único que nos ha sido prometido es el reconocimiento formal del colonialismo benigno. Un pensamiento capaz de desmarcarse de este horizonte tendría como primera tarea la de problematizar no sólo la filosofía de la historia que habilita una cierta forma de la política, sino la misma comunidad como cierre, siempre inmunitario, de la diferencia en términos de reconocimiento, reconciliación y fraternidad. La condición catacrética del "esclavo", ya no abstraído en la forma de la "otredad", sino materializado en una corporeidad históricamente articulada, rompería con toda diplomacia auto-contenida, haciendo estallar así las categorías distintivas del universalismo europeo (solidaridad, reconocimiento, especie, humanidad, razón, sujeto, etc.).

8. – PARA UNA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA

> Hay que encontrar el punto de vista para una crítica de la violencia fuera de la filosofía del derecho positivo, pero también fuera del derecho natural. Ya se verá en qué medida sólo la consideración filosófico-histórica del derecho puede aportarlo.
>
> Walter Benjamin. *Para una crítica de la violencia*.

En un reciente artículo abocado a la filosofía de Hegel y a su impacto en el pensamiento de Marx, Vittorio Morfino elabora una distinción entre lo que sería una "concepción dialéctica de la violencia", y lo que él llama, siguiendo el materialismo aleatorio de Louis Althusser, una perspectiva arqueológica.[1] Para esta perspectiva arqueológica, la violencia no es concebida de acuerdo con una función predeterminada y ya inscrita en un horizonte histórico-filosófico, sino en cambio como un proceso material que está presente en todas las dimensiones de la vida bajo el capitalismo. Morfino apunta fundamentalmente a la forma en que la filosofía de la historia de Hegel le asigna a la violencia un carácter productivo o positivo, relativo al rol que ésta cumpliría en el nacimiento de una nueva sociedad, ya *in nuce* en las ruinas de la vieja, y por lo tanto, enfatiza cómo este *alumbramiento* es complementado por la superación (*Aufhebung*) de la violencia inherente al acto de hacer nacer, de traer al presente y reducir dicho presente a la lógica de la *presencia*.

En otras palabras, gracias a esta "funcionalización de la violencia" Hegel habría podido darle a la negatividad un valor finalmente positivo, pues si la violencia primero aparece en su filosofía como una fuerza negativa que *trabaja* a través de la historia, al "final" de dicha

1. Althusser, *Philosophy of the Encounter* (2006). Morfino, "The Syntax of Violence" (2009). Recientemente ha aparecido en Chile su estudio monográfico sobre Althusser, *El materialismo de Althusser* (2014)

historia –un final solo anticipable gracias a las astucias de la razón– la misma violencia se manifestaría como "negatividad determinada". Morfino, sin embargo, no se refiere explícitamente a la *Fenomenología del espíritu,* si no que comenta ciertos pasajes de *La ciencia de la lógica* y de *La filosofía del derecho*, tratados considerados como productos de la filosofía madura de Hegel y donde la violencia como tal (*Gewalt*) se muestra ya *desmaterializada* (abstracta) gracias a un mecanismo dialéctico automático orientado auto-télicamente hacia la realización de la Idea. Se podría agregar que en estos monumentos filosóficos, la violencia no solo es desmaterializada sino también pensada como un medio natural para la prosecución de un fin racional.

Por supuesto, no sería muy difícil prolongar esta consideración a la tradición marxista, comenzando por el mismo Engels y por algunas infames y mecánicas frases de Marx. Y Morfino lo hace, aunque él está más interesado en oponer a esta concepción dialéctica (que concibe la violencia como un costo necesario en el proceso de devenir sujeto de la sustancia), su arqueología. Desde dicha arqueología de la violencia se hace posible oponer a su imagen dialectizada una concepción alternativa, diferenciada y abocada a las dimensiones materiales, masivas y plurales de las prácticas de violencia ejercidas sobre el cuerpo social.

> Si la leemos [en esta perspectiva arqueológica], la violencia pierde sus condiciones de unidireccionalidad, puntualidad e inmaterialidad, las que le son conferidas por la *sintaxis filosófica hegeliana*, para la cual la violencia es el *viernes santo* necesario en el camino del espíritu (o del comunismo). Por el contrario, encontramos violencia en la pluralidad de sus formas, en la masividad y materialidad de una historicidad que no está dominada por el ritmo de una esencia, si no que por un *policronismo fundamental.* (97, cursivas nuestras)

Este "policronismo fundamental" también implica que la misma noción de violencia es demasiado genérica e inespecífica para comprender las múltiples dinámicas de la sociedad contemporánea. En este sentido, la violencia se ha vuelto una categoría ideológica característica del análisis general de las ciencias sociales, con sus mecanismos de blanqueamiento y naturalización. Por lo tanto, una crítica de la violencia requiere, como condición complementaria, una revisión

materialista de sus formas prácticas para determinar en qué sentido y para qué propósitos ésta es invocada.

Sin embargo, hay un segundo elemento señalado por Morfino que resulta crucial para nosotros. En su lectura de la violencia como una actividad puntual y necesaria, la perspectiva dialéctica la inscribe en una comprensión filosófica del capitalismo que es tanto teleológico como unidireccional. Esta comprensión proviene de una representación de la historia característica del siglo diecinueve y compartida tanto por la llamada filosofía del progreso como por formas más sofisticadas de evolucionismo. Aun cuando Hegel fue uno de los más importantes detractores de esta filosofía del progreso, es necesario señalar que la concepción dialéctica de la historia presente en sus trabajos, si bien es mucho más compleja que el evolucionismo vulgar, todavía se presenta como un proceso que, aunque no lineal ni formal, está comandado por la lógica de un cierto despliegue que en su movimiento final y total *da* razón de cada uno de sus momentos. En otras palabras, lo que está en discusión aquí es determinar hasta qué punto la inmanentización del horizonte teleológico-trascendental como realización de la especie humana comparte con la filosofía vulgar del progreso una representación similar de la relación entre historia y naturaleza, relación que la lógica hegeliana concibe como una dialéctica entre exteriorización e interiorización, entre pérdida y restitución (reconciliación). Aun cuando Morfino no hace esta observación, su crítica de la "sintaxis filosófica hegeliana" posibilita una reconsideración de uno de los problemas capitales a los que una crítica de la violencia debe responder. En última instancia, se trata de una crítica del historicismo como filosofía de la historia del capital, en la que no solo se des-naturaliza la violencia y se indetermina su negatividad, sino que hace posible comprender su llamado "policronismo fundamental" como inscripción heterográfica en/de la historia, y no como movimiento soberano y unilateralmente orientado.

* * * * *

Antes de comentar las reflexiones de Benjamin sobre este problema, que son sin duda un cuestionamiento fundamental de la subterránea filosofía de la historia de nuestro tiempo, debemos enfatizar cómo la superación dialéctica, concebida como un movimiento de interiorización y de restitución, implica tanto una historización de la naturaleza

(desde el punto de vista de la conciencia filosófica), como una naturalización de la historia (desde el punto de vista de la conciencia natural). En tal caso, la arqueología de la violencia mostraría las condiciones históricas de aquello que aparece como meramente "accidental" para la conciencia natural. Para decirlo de manera diferente, cuando Morfino se refiere al materialismo aleatorio de Althusser, hace posible comprender la violencia más allá del llamado momento transicional de la acumulación primitiva (entendida cronológicamente como ya siempre "habiendo sido"); la violencia, por el contrario, aparece ahora como una práctica consustancial al capitalismo, proliferando en diversos niveles históricos y no solo como un "accidente" relacionado con el orden de las leyes naturales y de la superación dialéctica. Se trata de la puesta en escena real de la acumulación capitalista que ya no puede ser diferida en un tiempo ficcional y originario, puesto que su *performance* ocurre aleatoriamente, como diría Althusser, o axiomáticamente, como dirían Deleuze y Guattari (*El AntiEdipo* 1985), esto es, más allá y a pesar de cualquier filosofía de la historia que pretenda dotarla de sentido y razón.[2]

En este sentido, la heterografía de la violencia contravendría su conjugación ideológica como accidente, exceso y excepción. En efecto, la violencia como una práctica social masiva, heterogénea y material-concreta sería inherente al mismo proceso de acumulación, cuestión que desoculta, de paso, la condición puntual y acotada (o geográficamente limitada) de paz y bienestar que el capitalismo puede ofrecer, pues la guerra y la devastación definirían su curso histórico. El colonialismo, la explotación y el empobrecimiento de la población mundial junto con la naturalización de formas de vida precarizadas no serían accidentes o impedimentos superables en su despliegue sino el anverso constitutivo del progreso y de la paz perpetua características de la filosofía de la historia del capital. La articulación aleatoria de la acumulación capitalista, también llamada flexible, implica así la condición diseminada de la violencia a través

2. Los así llamados escritos filosófico-políticos de Althusser han revitalizado la discusión en torno a su trabajo, particularmente en relación con el llamado "*materialisme de la rencontre*". De manera similar, sostenemos que sería pertinente volver a leer *El anti-edipo*, más allá del *succès de scandale* que supuso su publicación en Francia y en América, como un análisis de las dinámicas desterritorializantes del capitalismo contemporáneo alternativo a la visión normativa y nostálgica que compartirían autores tan diversos ideológicamente como Fredric Jameson y Carl Schmitt.

del espacio y del tiempo, o del tiempo espacializado en la producción, circulación y consumo de mercancías.

Este último argumento nos trae de vuelta a la relación central entre el capitalismo como modo de producción y la violencia como un aspecto inherente a su articulación. Tempranamente Marx se dio cuenta de la flagrante contradicción entre la lógica de la acumulación propia de las sociedades capitalistas y la lógica de conservación característica de su discurso jurídico; mientras la primera se presenta a sí misma como una permanente destrucción productiva, la segunda constituye un intento por conservar el capital variable (la mano de obra) dentro de los límites de la ley natural, es decir, un intento por preservar la existencia humana a pesar del potencial destructivo de la acumulación capitalista como tal. Este es el núcleo contradictorio del capitalismo, el hecho de que funciona como una inscripción violenta de la vida en el horizonte del derecho natural, mientras que su lógica acumulativa se expresa como sostenida producción de *blosses Leben*, vida precarizada. Haber desocultado esto constituye, se podría argumentar, el desplazamiento radical producido por Marx con respecto a la problemática moderna del derecho, la violencia y la ley, que define la invención burguesa del orden político y jurídico moderno. Precisamente, el potencial destructivo de la producción capitalista requiere la reformulación del fundamento mítico de la ley (alterada por la dinámica secularizadora del mismo capitalismo), como queda evidenciado con las teorías contractualistas del orden social, las que proliferaron desde el siglo diecisiete en adelante, gracias al agotamiento de la idílica –e ideológica– comunidad precapitalista. El comunismo de Marx, para decirlo aún de otro modo, presupone la evidenciación de la *operación efectiva del derecho* en cuanto permanente territorialización de la existencia humana dentro de su propio horizonte conservador, mientras que la condición de su misma existencia es la acumulación que produce, en primer lugar, a la clase obrera como una entidad histórica. No hay vida que no sea, al mismo tiempo, una forma de vida, y la ley no se opone a la violencia desde un cierto afuera, sino en cambio, constituye su suplemento en la producción de vida precarizada y capitalizable.

Para entreverarse con esta problemática, sin embargo, proponemos volver a la lógica de la interiorización-exteriorización de acuerdo con la lectura de Georges Bataille y su “hegelianismo sin reserva”. La importancia de sus contribuciones radica en su elaboración de la

relación entre sacrificio, gasto y comunismo, es decir, en su particular comprensión de la violencia sacrificial y en su crítica a la noción hegeliana de negatividad en tanto que *representación espectacular* de la muerte. Una vez ahí, nuestro argumento nos llevará a Benjamin y a su temprana *Crítica de la violencia*, en cuanto ésta constituiría una problematización de las consecuencias de la violencia mítica sobre la vida moderna convertida en vida desnuda y sometida al régimen de la culpa, característica del despliegue actual del capitalismo como religión.

* * * * *

No debemos olvidar que nuestro objetivo apunta a desentrañar el horizonte problemático que una crítica de la economía política de la violencia abre para el pensamiento, aunque esta crítica no sea una cuestión teórica o un aparato categorial listo para ser implementado. Como tal, esta "crítica" requiere un cuestionamiento radical de las nociones que configuran nuestra comprensión de la vida humana, nociones tales como comunidad política, violencia, economía, destrucción, sacrificio y negatividad, entre muchas otras, las que hoy día parecen ser "inoperantes" si las consideramos de acuerdo con las dinámicas del capitalismo global.

Por otro lado, también hemos sugerido que la descripción de Marx de la acumulación capitalista es un antecedente importante para leer la crítica de la violencia mítica desarrollada por Benjamin, particularmente cuando consideramos los argumentos de Marx más allá de la "sintaxis filosófica hegeliana", lo que delata la contradicción entre la destrucción productiva y la operación efectiva del derecho, es decir, la inscripción de la vida en el horizonte normativo y jurídico del orden social. Esta sintaxis, de acuerdo con Morfino, es el resultado de un mecanismo dialéctico de automatización y positivización de la negatividad que produce finalmente una imagen utilitaria y puntual de la violencia. Y aquí radica todo el problema, en la relación entre negatividad y representación o mejor aún, en la posibilidad de concebir la negatividad como representación. No debiera sorprender entonces que el llamado "hegelianismo sin reserva" con el cual Jacques Derrida caracterizó la recepción batailleana de Hegel (vía Kojève), sea una contribución importante para nuestra crítica, en la medida

en que su lectura del problema de la negatividad y de la soberanía apunta en la misma dirección.[3]

De hecho, la recepción batailleana de la filosofía de Hegel y Kojève se manifiesta en la mayoría de sus escritos, aunque los principales serían "La noción de gasto" (1987), *La experiencia interior* (1988), "Hegel, la muerte y el sacrificio" (1990) y *El erotismo* (1992). A la vez, sus objeciones a la noción hegeliana de negatividad en cuanto experiencia restringida, junto con sus elaboraciones sobre el gasto y la economía general, el sacrificio y la representación espectacular de la muerte, expresan no solo incomodidad personal sino una incomodidad generalizada del pensamiento francés con respecto a la proclamación del fin de la historia sostenida, en ese momento, por cierta lectura de Hegel. En un sentido más acotado, lo que está en juego en su trabajo es la relación entre la experiencia interior como disolución del sujeto y la condición radical de la negatividad como realización-extenuación de su soberanía. Derrida, por supuesto, relaciona todo esto con la práctica misma de la escritura, cuestión que no debe ser desconsiderada pues en ello se juega la inversión del fono-logo-centrismo desde la condición inherentemente heterográfica y polisémica del acto de escribir-inscribir.

Por otro lado, cuando pensamos en la tradición francesa inaugurada por la Gran Revolución, lo primero que llama la atención es la insistencia en el recurso a la violencia sacrificial como una estrategia política, ya sea para fundar o para destruir un orden social determinado. Sin duda, Bataille pareciera pertenecer a esta tradición, una tradición que va desde Joseph de Maistre hasta Robespierre, desde el Marqués de Sade hasta Georges Sorel, pero su comprensión de la experiencia sacrificial lo lleva más allá de ella; lo lleva a una suerte de "despolitización" que está particularmente presente en sus escritos anteriores a la Segunda Guerra Mundial.[4]

En efecto, el proyecto de "La noción de gasto" y la *Summa Atheologica* (cuya primera parte es *La experiencia interior*), es el de ela-

---

3. Jacques Derrida, "De la economía restringida a la economía general (un hegelianismo sin reserva)" (1989).

4. Es aquí donde habría que repensar a Sorel y la relación de esta "despolitización" batailleana de la experiencia interior con la cuestión de la gracia en Simone Weil, que Roberto Esposito organiza bajo la noción de lo impolítico (*Categorías de lo impolítico* 2006).

borar una crítica de la economía restringida, de la experiencia (no-) soberana y de la funcionalización meta-histórica de la negatividad. Para Bataille, el sacrificio no tiene un carácter fundacional como en la tradición del pensamiento partisano francés, sino que por el contrario "funciona" como desactivación de la política en la medida en que para él la política no debe ser pensada como el resultado de un uso instrumental del sacrifico o del gasto. Aquí radica su diferencia con Sorel y su comprensión fundacionalista de la huelga general (*Reflexiones sobre la violencia* 2005), pero también aquí se hace explícito el carácter a-principal y a-moral de su pensamiento, cuestión que lo distingue de las tradiciones utilitaristas y normativas modernas.[5] En tal caso, la comprensión batailliana del sacrificio se mueve en dos niveles diferentes; primero, como una exploración ontológica de la experiencia como tal, cuestión que lo lleva a cuestionar la filosofía de la historia de Hegel y su concepto de experiencia; y luego, en la medida en que va profundizando su noción de "experiencia interior", el sacrificio comienza a aparecer como una negatividad ilimitada que desopera cualquier utilización política, cualquier subterfugio que lo llevase a ser confundido con la tradición del pensamiento partisano o utilitario moderno (ambos igualmente fundacionalistas), ya sea en términos del heroico sacrificio revolucionario o de la esforzada naturaleza humana que funda la noción moderna de trabajo productivo. Aquí mismo, su crítica de la economía restringida alcanza a mostrar cómo desde el punto de vista sacrificial, marxismo y liberalismo tienden a coincidir en la misma onto-antropología sobre la que se funda una forma convergente de la teología.

Su crítica de Hegel y de su concepto de negatividad no es, por lo tanto, una refutación ingenua o una superación híper-hegeliana; se trata en cambio de una interrogación del mecanismo dialéctico que le asigna a la negatividad una función finalmente positiva dentro del sistema, función ésta que solo se constata desde la perspectiva del filósofo. Derrida comenta:

> La *Aufhebung* hegeliana se produce enteramente dentro del discurso, del sistema o del trabajo de la significación. [….] La *Aufhebung* queda comprendida *dentro* del círculo del saber absoluto, no excede jamás su clausura, no pone en suspenso jamás la totalidad del

5. Jesse Goldhammer, *The Headless Republic: Sacrificial Violence in Modern French Thought* (2005).

> discurso, del trabajo, del sentido, de la ley, etc. [….] La *Aufhebung* hegeliana correspondería, pues, a la economía restringida y sería la forma del paso de una prohibición a otra, la *circulación* de la prohibición, la historia como verdad de la prohibición. (“De la economía restringida…” 380)

En este sentido, Bataille no solo está criticando algunos aspectos particulares de la filosofía de Hegel (como su lectura de la dialéctica del amo y el esclavo o su universalismo todavía paulino o cristiano), por el contrario, él está desactivando la operación dialéctica general, *poniéndola en suspenso*, para alcanzar las consecuencias radicales de la negatividad y del sacrificio más allá de cualquier recuperación sistemática:

> La tarea ciega del hegelianismo, *alrededor* de la cual puede organizarse la representación del sentido, es ese *punto* en que la destrucción, la supresión, la muerte, el sacrificio, constituyen un gasto tan irreversible, una negatividad tan radical – hay que decir aquí *sin reserva*– que ni siquiera se los puede determinar ya en términos de negatividad en un proceso o en un sistema: el punto en que no hay ya ni proceso ni sistema. (“De la economía restringida…” 355)

A esto se debe que la negatividad radical batailleana sea tanto inasimilable al sistema como incomunicable; ella implica la futilidad del discurso filosófico y la disolución del sujeto, esto es, el agotamiento del sujeto de la filosofía y su correspondiente soberanía. Es decir, la suspensión tanto de la comunicabilidad discursiva como de la concepción de una comunidad basada en el sacrificio radical es lo que distingue el comunismo de Bataille y su comprensión de la experiencia interior como realización-extenuación de la soberanía. Por supuesto, esta comprensión de la soberanía está muy lejos de la concepción convencional, como lo han señalado Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy, entre otros. De hecho, recientemente Roberto Esposito (*Communitas* 2007) ha extendido este análisis hacia la posible relación entre la *impolítica comunidad* batailleana y la destrucción heideggeriana de la metafísica, para oponerse a la reducción de Bataille a la condición de místico, según la clásica lectura de Jean Paul Sartre. Mucho más hay que decir (en otro momento) sobre esta concepción in-comunicativa de la comunidad y la crítica benjaminiana del lenguaje caído a la circulación, pero contentémonos por ahora con señalar que la crítica de

la instrumentalidad comunicativa, de la restricción de la experiencia y de la funcionalización de la violencia van preparando el camino para una reflexión más sostenida sobre la relación entre Benjamin y Bataille. Por otro lado, no debemos olvidar que lo relevante acá es la experiencia interior como realización-extenuación de la soberanía, como una puesta en suspenso de sus operaciones prácticas, cuestión que nos abre hacia una concepción de la historia similar, en principio, a la que Morfino aludía con su recuperación del materialismo aleatorio.

En efecto, la muerte y el erotismo (*La petite mort*) son casos ejemplares de esta negatividad radical y aparecen como experiencias inescapables para el hombre. Sin embargo, el problema para Bataille no es sublimarlas o reprimirlas sino: ¿cómo pensarlas cuando ellas implican la suspensión del sujeto y del principio de razón que las podría justificar? ¿Cómo hablar de la muerte y del erotismo cuando en tanto que experiencias suspenden la posibilidad de una comunicación discursiva o teórica? ¿Cómo pensarlas finalmente sin adscribirlas a ningún sistema filosófico? Este sería el desafío que representa Bataille para una crítica de la violencia: no sólo la posibilidad de imaginar una comunidad negativa (y por tanto lejos de todo comunitarismo clásico o contemporáneo), más allá de su fundación moral, discursiva y sacrificial, sino también la posibilidad de relacionarse con la negatividad, esto es, con la experiencia del sacrificio y del gasto en cuanto dimensiones inescapables de la existencia humana, sin *volver* al sistema y sus interdictos racionales y normativos. Foucault pensó este mismo problema como *transgresión,* no el delito cotidiano del delincuente común, sino la experiencia del afuera como una inmanencia sin sujeto, que es finalmente el crimen contra la razón ("Prefacio a la transgresión" 1996).

Por supuesto, la experiencia de la transgresión no tiene nada que ver con la lectura vulgar de Bataille como un tardío vitalista francés, de hecho su atención a las transgresiones sexuales o criminales y a la muerte estaba mediada por la problematización del mismo espacio narrativo donde dichas experiencias radicales fuesen "comunicables" sin ser sometidas a la comunicación, cuestión que funda una teoría compleja del acto literario que desbarata la economía infinita de la metaforización. Pero entonces, ¿cómo relacionarse con esta experiencia de una forma no teórica o no sistemática, o incluso, de una manera no filosófica? Los trabajos de Bataille posteriores a la Segunda Guerra

Mundial han sido considerados como la elaboración de una antropología del don (*Potlatch*), relacionada con la tradición inaugurada por Marcel Mauss, y los tres volúmenes de *La parte maldita* (2007) como la consolidación de su pensamiento. Sin embargo, en sus reflexiones sobre la experiencia interior como realización y extenuación de la soberanía y en su texto dedicado a la lectura que Kojève realiza de la filosofía hegeliana, se podría sostener que este problema ya está plenamente articulado, pues el sacrificio es pensado como una práctica humana inescapable e "insuperable": "El sacrificio no es por lo tanto una manera de ser *soberano*, *autónomo*, sino en la medida en que el discurso *significativo* no lo explique. En la medida en que el discurso lo explica, lo que es *soberano* se ofrece en términos de *servidumbre*" (*La felicidad, el erotismo y la literatura* 2008, 306). Si el objetivo de Bataille es desactivar la *Aufgebung* hegeliana, entonces la representación hegeliana de la negatividad en general y del sacrificio en particular le parece estar limitada y construida "teóricamente", es decir, más cercana a una representación cómica o espectacular que a la experiencia real considerada desde el punto de vista de la conciencia natural.

Por supuesto, Bataille entiende esta experiencia espectacular o cómica como incompleta pero necesaria, aun cuando para Hegel sería la representación dramática la que tendría cierto privilegio.

> El hombre no sólo vive de pan, sino también de comedias mediante las cuales voluntariamente se engaña. Dentro del Hombre el que come es el animal, es el ser natural. Pero el Hombre asiste al culto y al espectáculo. O bien puede leer: entonces la literatura prolonga para él, en la medida en que es soberana, la magia obsesiva de los espectáculos, trágicos o cómicos. (*La felicidad*, 298)

Así, la literatura entendida como experiencia soberana, como suspensión de su funcionalidad ilustrativa, interpelante, alegórica, clásica, apunta a una experiencia mucho más determinante que se dirige al hombre, más allá del discurso cultural convencional y de la metáfora como moneda de circulación propia de una *mitología blanca* y depurada de mundanidad. Es la puesta en suspenso de la cultura lo que está en juego acá o, para decirlo de otra forma: aun cuando Hegel percibe la relevancia del sacrificio más allá de los rituales religiosos, su entendimiento de éstos sigue siendo cultural, esto es, meramente simbólico o espiritual, olvidando que el sacrificio como tal tiene una dimensión

corpórea que no puede ser sublimada por el discurso filosófico y que constituye el secreto de la "cultura".

> Entre Hegel y el hombre del sacrificio subsiste sin embargo una diferencia profunda. Hegel despertó de manera *consciente* a la representación que se formó de lo negativo: lúcidamente, lo situaba en un punto del "discurso coherente" mediante el cual se revelaba a sí mismo. Esa totalidad incluye el discurso que la revela. Mientras que el hombre del sacrificio, que carecía de un conocimiento discursivo de lo que hacía, solo tuvo el conocimiento "sensible", es decir, oscuro, reducido a la emoción indistinguible. (*La felicidad*, 299).

La negatividad sin reserva no se refiere sólo al acto de morir sino que implica comprender a la misma negatividad de forma inmanente, sin redención.[6] Lo que está en juego acá, por supuesto, es una irredenta concepción de la historia, divorciada de cualquier filosofía que pueda apelar a un "futuro" y a un utópico proceso de reconciliación. En efecto, el comunismo de Bataille está más cercano a una tierra llena de deseos y conflictos que a la representación teológica de una comunidad pacífica y armoniosa. El sacrificio, la pérdida y el gasto, por lo tanto, no son aspectos de la experiencia humana que puedan ser desconsiderados una vez que el reino de la razón prevalezca sobre la tierra; y por consiguiente, la actual espectacularización de la violencia como un ritual "secular" en la sociedad capitalista se debe tanto a la capitalización del gasto como a la justificación normativa del sacrificio. El capitalismo como religión implica la reducción de la experiencia interior a una relación individual con los dioses del consumo productivo, sin don, sin pérdida. En este sentido, Bataille critica la economía restringida no desde un punto de vista moral sino desde la comprensión materialista del proceso de acumulación y destrucción productiva. Por lo tanto, una crítica de la violencia debería orientarse a sí misma hacia esta contribución en la medida en que ella posibilita la indeterminación de la experiencia e interrumpe su capitalización.

6. Y este sería el lugar para retomar la problemática del absoluto literario y mostrar en la subterránea teoría literaria de Hegel las ambivalencias heredadas del romanticismo y del clasicismo. La concepción radical de la literatura como espacio suplementario de la animalidad del hombre no solo interrumpe lo que hemos llamado la metaforicidad de la mitología culturalista, sino también cualquier intento vulgar por reducir la imaginación literaria a una función de la comunicación. ¿Cómo lee Hegel? Y luego, ¿cómo leer sin subordinar la instigación del texto a una economía de sentido historicista?

Aquí yace, otra vez, la convergencia entre la crítica de la economía restringida de Bataille y la crítica a la violencia mítica de Benjamin, en la medida en que ambas (economía restringida y violencia mítica) funcionan como sobre-determinación de la experiencia desde una racionalidad que es tanto sacrificial como calculabilista.

* * * * *

Por supuesto, apenas hemos sugerido esa rica zona de contacto habitada por los nombres de Benjamin y Bataille, más allá del hecho, sintomático en muchos sentidos, de que cuando Benjamin decide abandonar París para dirigirse a España y a su muerte, sea Bataille el que recibe los manuscritos de los *Passagen-Werk*. Será interesante considerar en esta perspectiva sus respectivas relaciones con el marxismo y con el surrealismo, sus críticas de las determinaciones idealistas de la experiencia y de la historia, sus complementarias elaboraciones en torno al lenguaje y a la comunicabilidad de la experiencia, al capitalismo y los procesos de acumulación, a la violencia y su dimensión sacrificial. Todo esto debería constituir un trabajo de largo plazo, en el que estarían en juego momentos claves para elaborar una crítica del capitalismo en su dimensión onto-teo-lógica. Sin embargo, concentrémonos ahora en la posibilidad de ahondar en lo que hemos llamado crítica de la violencia, pues el temprano texto de Benjamin llamado, precisamente, "Crítica de la violencia" (1921), pareciera crucial, entre otras cosas, porque ha estado al centro de un debate decisivo en el pensamiento contemporáneo.

Desde el comienzo, Benjamin establece que el cometido de una tal crítica está intrínsecamente relacionada con la problemática del derecho y de la justicia, como si en la diferencia sugerida entre derecho y justicia encontrásemos, finalmente, los elementos para una crítica de la violencia que no repita las limitaciones de la crítica convencional. A la vez, para evitar dichas limitaciones, generalmente relacionadas con una juridización de la violencia, Benjamin propone una distinción programática (no substantiva) entre violencia mítica y violencia divina (a la que también llama pura o revolucionaria). Mientras que la violencia mítica está caracterizada por mecanismos orientados a fundar o preservar la ley y el orden social (Constitución, decretos ley o decretos excepcionales con fuerza de ley, el Estado, el ejército y la policía, etc.), la segunda no tiene justificación y se manifiesta como

una indeterminación radical del orden social, haciendo ver al mismo orden siempre como el resultado violento de una imposición de la ley:

> Si la violencia mítica es instauradora de derecho, la divina es destructora de derecho (*rechtsvernichtend*), si aquella establece límites, la segunda los aniquila ilimitadamente, si la mítica es culpabilizadora (*verschuldend*) y expiatoria (*sühnend*) a la vez, la divina es redentora (*entsühnend*), si aquella amenaza, ésta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal de modo incruento. […] La violencia mítica es violencia sangrienta [que se ejerce] sobre la mera vida por causa de ella [misma], la pura violencia divina lo es sobre toda vida por causa del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta (*Para una crítica de la violencia* 23).

En efecto, se trata de una hipótesis en la que se combinan de manera no muy clara una elaboración histórico-conceptual y una crítica de la funcionalización de la violencia en términos de finalidad o en cuanto medio para alcanzar una tal finalidad tenida por "justa". Quizás la apuesta más importante que realiza Benjamin es aquella relativa a la necesidad de pensar la misma violencia, y con ella la técnica y la justicia, más allá de la antropología fundante del derecho natural y del derecho positivo, pues ambas formas jurídicas quedan presas de la fundación mítica de la autoridad de la ley. En este sentido, la observación crítica de Benjamin se aproxima a lo que Vittorio Morfino llama "sintaxis filosófica hegeliana", la cual opera, precisamente, como una instrumentalización de la violencia en función de un fin de la historia que daría razón de cada uno de sus momentos. A la vez, se trata de un escrito políticamente orientado que se opone tanto al belicismo manifiesto de cierta *intelligentsia* alemana de la época y al pacifismo que repite inversamente los mismos argumentos problemáticos. Además de todo esto, Benjamin también quiere pensar la violencia en el ámbito del mito y de la mitología clásica y, alternativamente, en términos de su irrupción divina y no-intencionada, lo que supondría la *göttliche reine Gewalt* o violencia pura divina como una tercera forma de violencia, alternativa a la dialéctica de la violencia fundadora y la violencia conservadora del orden y la ley. Esta tercera violencia pura sería una manifestación que pone en suspenso la soberanía de la ley y, gracias a eso, hace posible la pregunta por la justicia sin reducirla a una operación efectiva del derecho.

Por otro lado, sería un tanto ingenuo de nuestra parte volver a este texto y a nuestro argumento general, sin mencionar brevemente el contexto en el que su problema es o se vuelve nuestro problema. Una de las primeras lecturas relevantes y tensas del ensayo benjaminiano es la de Jacques Derrida bajo el título de *Fuerza de ley: el "fundamento místico de la autoridad"* (2008), un texto preparado entre fines de 1989 y principio de 1990. Se trata de una lectura problemática que lee el llamado benjaminiano a la violencia divina en el contexto de un cierto decisionismo propio de la *intelligentsia* judío-alemana de la post-guerra, identificada con una salida no parlamentaria y revolucionaria a la crisis de la república de Weimar. Esta lectura también aproxima el texto de Benjamin al decisionismo de Carl Schmitt, reproduciendo la llamada tesis de la convergencia, para la cual muchos de los textos de ambos autores se explicarían por una suerte de intercambio en el que abundan coincidencias a pesar de las diferencias de tono. Esto desencadenó una serie de contestaciones a la lectura derridiana, entre las que destacan las de Ricardo Forster (*Walter Benjamin y el problema del mal* 2003), Idelber Avelar ("The Specter of Walter Benjamin" 2004) y Hermann Herlinghaus (*Violence without Guilt* 2009). Mientras las primeras leen a contrapelo el texto benjaminiano para mostrar un cierto error de cálculo en Derrida, Herlinghaus, por el contrario, toma el texto como clave de acceso para comprender la proliferación de formas de violencia y formas de vida precarizada en la actualidad latinoamericana.

> Repensar el término benjaminiano *blosses Leben* requiere la elaboración de estrategias interpretativas orientadas a una finalidad distinta que las especulaciones ontológicas abstractas, o las inercias que tienden a tomar el constructivismo normativo de la sociedad moderna como el impulso de auto-realización de una voluntad trascendental. La existencia humana bajo riesgo ha comenzado a adquirir formas sin precedentes en la inmanencia global, y su distribución recorre avenidas que son tan arbitrarias como cínicamente reducidas al sentido común, tratando de opacar la vulnerabilidad del mundo o de encerrarlo mediante formas progresivas de dominio soberano (*Violence without Guilt* 6)

Sin embargo, podríamos sostener que la bajada operada por Herlinghaus y su desprecio de las "especulaciones ontológicas y abstractas" repite el problema de la misma funcionalidad desde un

llamado a leer en Benjamin las claves para comprender la facticidad del presente. Dicho de otro modo, la diferencia entre especulaciones ontológicas y hermenéutica cultural es un rendimiento de la misma funcionalidad, cuestión que aunque inevitable debería estar siempre en nuestra consideración. De no ser así, esta llamada contra la filosofía repite la misma sintaxis filosófica que dice combatir. Lo que no significa remitir el texto benjaminiano al reino de lo sublime, del fin de la representación o de la iluminación mística. Por el contrario, la única posibilidad de elaborar una crítica de la violencia que no sea una crítica en el sentido universitario-moderno, radica en la comprensión de la forma en que opera la sintaxis filosófica de la violencia, sin renunciar a la pregunta por el presente, que es la pregunta decisiva de un tiempo, el nuestro, en el que la filosofía de la historia no contrabandea certezas ni extorsiona el sentido de los hechos, sino que se inscribe heterográficamente sobre el cuerpo descentrado de la historia. De ahí entonces la dificultad para reeditar ingenuamente los llamados a la concreción y a la claridad, pues la heterografía de la violencia nos indica que el presente en el que la crítica aspira a ejercer su juicio es lo que ya no constituye presencia en sentido tradicional. La pregunta por el presente no es ya un llamado a pensar el tiempo sagital de los hombres huérfanos de Dios, sino la pregunta por la misma substracción de la presencia de un presente que ya no funciona monolítica ni diacrónicamente. La primera consecuencia de esta substracción es la relativización de la noción de "actualidad", cuestión que problematiza toda reedición de la voluntad crítica moderna.

A pesar de todo esto, permítaseme la siguiente pregunta: ¿qué tipo de violencia caracteriza la actual articulación global del capitalismo como religión? Narco-terrorismo, atmo-terrorismo, tecno-terrorismo, violencia corporativa, post-fordista, partisanismo post-nacional o neo-comunitario, tortura masificada y securitaria, devastación extractivista. Y no se trata de afirmar algo así como una violencia de nuevo tipo, afincada en un corte histórico analítico igualmente violento, sino de pensar su ductilidad, su plasticidad, sus diversas metamorfosis al ritmo de las mismas transformaciones de la acumulación y de la soberanía, cuidándonos siempre de que el argumento no se vuelva dialéctico, no quede entrampado en la distinción entre violencias fundacionalistas y violencias conservadoras, y cuidándonos, al mismo tiempo, de no hipostasiar la irrupción violenta de la divinidad o la irrupción divina de una violencia cuya implacabilidad nos dejaría expuestos

a la arbitrariedad de las voluntades y de las decisiones. Quizás acá reposa una de las convergencias más interesante entre Benjamin y Bataille, la renuncia a toda funcionalización de la violencia en términos de medios o fines, cuestión que supone la desactivación de la sintaxis filosófica de la que habla Morfino, y también supone asumir la condición de un presente que ya no puede buscar abrigo al amparo de la filosofía de la historia. La soberanía de la violencia batailliana, la divinidad de la violencia benjaminiana, nada tienen que ver con los discursos míticos y mitológicos de la revolución, forma distintiva de la violencia mítica moderna, pero tampoco se reducen a la formulación jurídica o normativa de la violencia naturalizada del capitalismo y del orden neoliberal contemporáneo.[7]

La violencia pura, que en la esfera humana aparece como revolucionaria, no es sacrificial o partisana, sin que esto implique la anulación del sacrifico, por el contrario, lo que implica es la desactivación de su funcionalidad ritual en el intercambio religioso contemporáneo. El fin de la liturgia. El capitalismo como religión describe, por lo tanto, la interpelación de la vida nuda, es decir, de las formas precarias de la existencia humana para inscribirla y "sujetarla" al horizonte de la ley (para hacer surgir de esta operación el sujeto de la lay y la ley del sujeto), mediante la inoculación de la culpa y de la deuda, que la palabra alemana *Schuld* conserva en su anfibología constitutiva: una infinita falta moral y una impagable deuda. Algo de esto se anuncia

7. De ahí también la necesidad de volver a la lectura derridiana de *Fuerza de ley* y ponderar los motivos de su aparente crítica; una crítica, quisiera sugerir, que no se enfoca tanto en las pretensiones del texto benjaminiano sino en su uso. Pues los usos de la diferencia entre violencia mítica y violencia divina en el debate contemporáneo han llevado a una crítica maximalista del derecho que hipostasia la figura de una justicia divina extra-mundana, haciendo desaparecer el controvertido ámbito histórico de las luchas por la jurisprudencia. No se trata de desbaratar la diferencia, central bajo todo punto de vista para Benjamin, entre derecho y justicia, sino de complejizarla a partir de incorporar la dimensión de la autoridad, de la legitimidad y de la facticidad del poder como razón canalla de Estado o como razón de Estado canalla, en el contexto no de la postguerra, sino de la globalización. Es decir, en esto radica la necesidad de volver a pensar el derecho no como entelequia o monumentalidad, sino como heterografía y jurisprudencia, cuestión que no se le escapa a Derrida y que nos permitiría abrir una lectura del texto benjaminiano menos inclinada hacia las dimensiones místicas o extra-mundanas, y más a tono con toda la dimensión profana y mundana de su pensamiento histórico-literario. De lo contrario, y gracias aun cierto schmittianismo contemporáneo, Benjamin queda reducido a una teoría de la excepcionalidad y de la acontecimientalidad que ni siquiera empieza a arreglar cuentas con su condición mítica y fundacionalista.

en la crítica de Marx a las paradojas conservativas-destructivas del capitalismo y a su consiguiente espacialización de la temporalidad en el circuito de la producción-circulación-consumo de las mercancías, y algo de esto se anuncia en la crítica benjaminiana al reduccionismo jurídico de la problemática de la justicia, junto a su comprensión de la copertenencia entre derecho y vida, entre ley y forma de vida, una forma que se hace cada vez más precaria, nuda o desnuda. La heterografía de la violencia está abocada, por lo tanto, a ciertos momentos históricos relativos a una cierta iluminación profana, momentos en que los hombres parecen desatar su existencia desde los imperativos de la ley, es decir, momentos (im)políticos en que la circulación y espacialización del tiempo son interrumpidos, desviados, malversados. Y quizás no sería una mala idea leer en Benjamin la abundancia de estos momentos de indeterminación, de interregno, donde lo que es puesto en suspenso no es solo el dominio soberano, sino la misma soberanía entendida como dominación, como operación efectiva del derecho. En este sentido, *el interregno es la suspensión de la suspensión de la soberanía*, no la facticidad del estado de excepción (Agamben, *Estado de excepción* 2004), sino la interrupción, siempre denunciada como violenta, de la violencia del derecho.

Lo que estos momentos de interrupción y suspenso nos permiten pensar es el plegamiento de la vida y el derecho más allá de la lógica de la conservación y de la identidad. Esto es, precisamente, lo que la ley no puede tolerar, la posibilidad de una vida que prolifere más allá del orden jurídicamente sancionado, no porque la vida pre-exista a este orden, sino porque como forma de vida ésta nunca podrá ser totalmente reducida al derecho. La mera posibilidad de esta proliferación es lo que la ley llama violencia, pues "la violencia, cuando no está en las manos del derecho correspondiente, lo pone en peligro, no por los fines que pueda perseguir, sino por su mera existencia fuera del derecho" ("Para una crítica de la violencia" 8).

9. – GUERRA Y VIOLENCIA MÍTICA: EL SECRETO DE LA SOBERANÍA

> La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. «Filosofía» de esta historia, porque sólo la idea de su punto de partida posibilita una postura crítica, discernidora y decisiva con respecto a sus datos cronológicos.
>
> Walter Benjamin. *Para una crítica de la violencia*

El punto de partida más básico para una consideración histórica sobre América Latina está dado por la constatación de que más que el progreso republicano que tanto se enfatiza en los discursos oficiales, la situación regional se muestra marcada por cruentos procesos de reestructuración económica y reconfiguración de los imaginarios políticos y sociales. El proyecto de unidad nacional y continental inaugurado con las revoluciones de Independencia no sólo estaría inconcluso, sino que abandonado por una región que abrazó, sin mediaciones críticas, los modelos de desarrollo y modernización hegemónicos a nivel internacional. Actualmente, América Latina pareciera estar recuperándose, con mucha dificultad, de las dictaduras y guerras civiles que la azotaron desde la segunda mitad del siglo veinte y aún cuando muchos celebran sus transiciones democráticas y sus procesos de pacificación, no hay que olvidar que la actual globalización financiera radicaliza las tendencias de la acumulación primitiva capitalista que estragó al continente desde el Descubrimiento, haciendo evidente la continuidad entre las guerras partisanas del pasado y las formas no convencionales de violencia del presente (femicidios, tráfico de migrantes, guerra “contra” las drogas, agendas ultra-desarrollistas y neo-extractivistas, etc.).

Más que un progreso institucional o político, el proceso histórico latinoamericano parece funcionar como develamiento radical de las limitaciones insuperables del proyecto liberal de desarrollo e integración nacional y panamericana, un proyecto fundado en las aspiraciones reformistas de una cierta *intelligentsia* republicana, pero rápidamente apropiado por una vanguardia mercantil-financiera que subordinó las posibilidades de democracia y justicia social a los requisitos inaplazables de la acumulación capitalista en el siglo diecinueve.[1] Resuena acá la famosa sentencia guevarista que acusaba a la burguesías latinoamericanas de timoratas pues, en vez de realizar el proyecto nacional de industrialización y la revolución democrático-burguesa, prefirieron subordinarse a los imperativos del capital transnacional para asegurar sus míseras ganancias.[2]

Si la idea de una América Latina libre surgió de la imaginación republicana de los libertadores, muy pronto los requisitos de virtud pública y de prioridad del bien común quedaron desplazados por los del beneficio privado y la ganancia, lo que deparó la frustración del utópico republicanismo criollo y sus aspiraciones democráticas, erigiendo el paradigma de la modernización como filosofía de la historia del capital. Los teóricos de la civilización y la barbarie en el siglo diecinueve, ejemplarmente representados por Domingo Faustino Sarmiento en su *Facundo* (2003) y, hasta cierto punto, por Euclides da Cunha en sus *Os Sertões* (2003)[3], aun cuando creían estar sentando los cimientos de un nuevo orden nacional latinoamericano, en realidad tan solo estaban repitiendo el proyecto autoritario de modernización inaugurado un siglo antes con las reformas borbónicas, como nos recuerda Bolívar Echeverría (*La modernidad de lo barroco* 1998). Se trataba

1. Rafael Rojas, *Las repúblicas de aire* (2009).

2. De hecho, es posible hablar, por un lado, de procesos relativamente tardíos en la constitución de las burguesías latinoamericanas, cuestión que habría retrasado su papel directivo en el desarrollo histórico (según un esquema evolutivo más o menos convencional); y, por otro lado, de procesos de diferenciación y conflicto entre diversos sectores de la clase dominante decimonónica, básicamente agrupada en un sector propietarista tradicional y un sector mercantil-financiero dedicado a potenciar el comercio internacional y los negocios. Sería esta misma tensión la que explicaría las limitaciones del proceso de desarrollo latinoamericano o, de manera más precisa, la que explicaría la flexibilidad de los procesos de acumulación en la región. Ver de Gabriel Salazar "Diferenciación y conflicto" (1983), e, *Historia de la acumulación capitalista en Chile* (2003).

3. Como problematiza recientemente Adriana Campos Johnson, *Sentencing Canudos* (2010).

de inscribir a la región en el arco racional-desarrollista de la modernidad del norte de Europea y corregir así los "vicios" barrocos de una modernidad atrasada, impura y mestiza. Si Francia fue el modelo para los reformistas borbónicos, la misma Francia, junto a Inglaterra y Estados Unidos lo serán para los nuevos legisladores que, junto con rechazar el hispanismo como lastre colonial, se apresuraron a promover políticas de apertura comercial y de re-colonización orientadas a favorecer el blanqueamiento continental, cuestión evidente en el naciente discurso literario e historiográfico regional.[4] Los costos de estas transformaciones fueron invisibilizados en el lenguaje eufemístico de la época, un lenguaje en el que palabras como sacrificio, patriotismo, pacificación y soberanía nacional funcionaron como significantes vacíos a disposición del naciente poder estatal.

En nombre de una modernidad esquiva y siempre a punto de llegar, se hipotecó el presente regional y se invirtieron todo los esfuerzos y las esperanzas en un proyecto de desarrollo subordinado a los imperativos de la división internacional del trabajo. Lo mismo puede decirse del nacional-desarrollismo del siglo veinte, que basado en la teleología de la industrialización europea, volvió a suprimir la heterogeneidad de las formaciones sociales latinoamericanas, priorizando por un tipo de racionalidad instrumental orientada a la destrucción y la devastación de las diversas formas de vida inscritas en su horizonte. Si la vieja oposición entre civilización y barbarie cobró inesperada actualidad para los reformistas del diecinueve, los que la convirtieron en el eje articulador que estructuraba la ideología liberal de ese entonces, la oposición entre modernidad y tradición, subrepticiamente homologada con la de desarrollo y sub-desarrollo, marcó la agenda reformista en el veinte, cuestión manifiesta en el surgimiento y función de las ciencias sociales en la región.[5] Quizás esta sea la secreta continuidad de la filosofía de la historia del capital, su capacidad para re-inseminar sus imperativos acumulativos, sacrificiales y normativos en cada nueva instancia histórica, manifestándose en la actualidad ya no como civilización o modernización, desarrollismo o integración, sino como híper-explotación de recursos en cuanto condición para una "nueva" y definitiva democracia. El neo-extrac-

4. Beatriz González-Stephan, *Fundaciones: canon, historia y cultura nacional* (2002).

5. Como lo muestran, entre otros, Jaime Osorio, *Las dos caras del espejo* (1995), y Tomás Amadeo Vasconi, *Las ciencias sociales en América del Sur y Chile1960-1990* (1995).

tivismo no es sino la coronación de un proceso histórico conjugado desde la lógica sacrificial y desarrollista del capitalismo como *petitio principii* de la historia regional.

De manera similar, si las guerras de Independencia fueron tanto una lucha por la emancipación y la autodeterminación como tanto se nos insiste, también fueron un intento por participar en la distribución de la riqueza y en la apropiación de la renta, llevada a cabo por las emergentes elites coloniales y la desgastada elite imperial; los subsecuentes procesos de consolidación de los Estados nacionales y las guerras soberanas internas y externas, desarrolladas a lo largo del siglo diecinueve, fueron así una condición *sine qua non* para la rearticulación de la renta capitalista y para la consiguiente transformación conceptual y material de América Latina en un nueva fuente de riquezas. En este periodo, el paisaje regional que tanto deslumbró a los primeros conquistadores, y que Andrés Bello todavía poetizaba en sus silvas como soporte para las nuevas naciones, terminó de convertirse en un territorio soberano y explotable, sujeto a políticas de despoblamiento y re-colonización que consolidaron la territorialización material y simbólica de los Estados nacionales y favorecieron su integración, dependiente, a las dinámicas expansivas de la economía mundial. Esto, sin embargo, significó la prolongación de las guerras genocidas emprendidas contra los indígenas que ya en el siglo dieciséis aparecían como un incómodo obstáculo para la acumulación primitiva. En este sentido, los procesos de pacificación de la segunda mitad del siglo diecinueve, como muestra David Viñas (*Indios, ejército y fronteras* 2003), no fueron sólo una insólita continuación de las guerras de conquista, sino un requisito fundamental para la implementación del proyecto de modernidad regional y nacional. Cobijadas por el positivismo –última manifestación de la ideología del progreso– y por la ley, las guerras de pacificación, desde la Araucanía hasta el Yucatán, desde la selva hasta la pampa y el desierto, delataban el carácter complementario del modelo de inmunidad soberana asociada con estos Estados y, en una forma aparentemente contradictoria, volvían a hipotecar dicha soberanía a los requisitos del patrón de acumulación propio del capitalismo decimonónico.[6]

6. Una historia paralela a este proceso de acumulación y capitalización de la tierra está por hacerse, cuyo tema central sería describir las transiciones estéticas (literarias y pictóricas, fundamentalmente), estilísticas y temáticas al hilo de la misma transforma-

Además de estas pacificaciones y de las guerras soberanas inter-estatales realizadas en función de asegurar las nuevas fronteras nacionales, un proceso de reconcentración de la propiedad de la tierra y de crisis del mundo campesino, que comienza a acentuarse desde mediados del siglo diecinueve gracias al desarrollo tecnológico y los proceso de urbanización, permitió contar con un excedente poblacional que iba a engrosar dos ejércitos fundamentales para la historia del siglo veinte: el ejército profesional moderno que librará las batallas y servirá de argumento persuasivo en la defensa de la soberanía nacional frente a amenazas externas e internas, y el ejército industrial de reserva que dotará a las nacientes industrias primario-exportadoras de la mano de obra necesaria para mantener las cuotas de producción demandadas por el comercio internacional. En tal caso, no deja de ser sintomático el hecho de que los procesos de reclutamiento forzado, las levas, para enfrentar las demandas de contingente militar provenientes de las guerras interinas e inter-estatales, sean complementadas por los procesos de disciplinamiento laboral que darán paso, a fines del diecinueve, a la emergencia de campamentos obreros modernos, y en el corto plazo, a la clase obrera urbana del siglo veinte.[7]

Mientras que en el siglo diecinueve, las guerras soberanas expresadas en las pacificaciones y en los conflictos fronterizos, se habían

ción de la tierra, paraíso terrenal y naturaleza incontaminada, en territorio capitalizable, según la misma metamorfosis histórica de los procesos de acumulación.

7. Para percibir la continuidad entre el ejército profesional y el ejercito industrial de reserva es necesario tomar distancia de las formas convencionales del relato historiográfico, económico y bélico. En el caso de la historia militar y de la historia de las guerras en América Latina, un ejemplo monumental está dado por los dos volúmenes omnicomprensivos de Robert L. Scheina, *Latin America's Wars I and II* (2003), quien organiza las diversas ocurrencias bélicas, internacionales o civiles, de conquista o de liberación, según un orden cronológico que no cuestiona y que asume como natural la organización temporal dada por los Estados nacionales. Su primer volumen está dedicado al siglo diecinueve, desde las guerras de Independencia hasta la emancipación cubana y la guerra entre España y Estados Unidos; el segundo volumen, basado en la hipótesis de la profesionalización de los soldados (y de la modernización de todo el aparato bélico), va desde los conflictos por el Canal de Panamá hasta la Guerra contra las drogas en Colombia. Este estudio es relevante porque representa bien el rigor y las concepciones evolucionistas que caracterizan a la historiografía militar, pero estos criterios evolucionistas no terminan en este tipo de historiografía (como en René de la Pedraja, *Wars of Latin America, 1899-1941*, 2006), sino que alcanzan incluso a las historiografías liberales y marxistas, hasta llegar a estudios recientes donde se sigue pensando la guerra y la violencia desde marcos institucionales, sin advertir su copertenencia con los procesos de acumulación capitalista y de transformación de la soberanía (véase Cynthia Arnson, *In the Wake of War*, 2012).

turnado para desbaratar el mito de la paz republicana latinoamericana; en el siglo veinte, los procesos de disciplinamiento laboral que continuaban con las tasas reguladoras del trabajo indígena tempranamente puestas en marcha por la corona, junto a las matanzas sistemáticas de obreros y a la continuación del genocidio indígena por diversos mecanismos de represión y colonialismo interno, no hicieron sino desbaratar el fetiche historicista del desarrollismo y del progreso regional reactivado nuevamente con las recientes celebraciones del Bicentenario. En este sentido, no resulta arbitrario señalar que el genocidio étnico en Guatemala en los ochenta, junto a las guerras civiles en Centro América entre la década del sesenta y del noventa del siglo pasado, son complementados por la represión sistemática e inter-estatalmente coordinada de la disidencia política en el contexto de las dictaduras militares del Cono Sur, en el mismo periodo. Ambas formas de violencia política, dirigida y alentada por los Estados nacionales, constituyen formas de disciplinamiento y ajuste social inscritos en la historia de la acumulación capitalista y de la muy particular instalación de un proceso compulsivo de modernización neoliberal[8], que hoy en día y más allá de los aparatos represivos y policiales del Estado, gracias a procesos sostenidos y coherentes de privatización de la industria securitaria, se disemina en formas heterogéneas y brutales de guerra no convencional.[9]

En efecto, dichos procesos de exterminio y represión, más que "accidentes" o excesos lamentables, constituyen una puesta en escena de los mecanismos disciplinarios inherentes al modo de producción capitalista; es decir, los Estados nacionales latinoamericanos que han sido agentes de la modernización y el desarrollo, muestran en su performance histórica que el postulado liberal de la separación del Estado y el mercado solo es posible cuando el primero, a través de sus múltiples aparatos securitarios y represivos, ha devastado el suelo y arrasado con toda disidencia para permitir la instauración de un nuevo régimen de acumulación. En tal caso, hay una suerte de repetición histórica entre los etnocidios, el exterminio de las disidencias políticas, las campañas de pacificación y los disciplinamientos de mano de

8. Como muestra Harvey, (2005), y más acotadamente Miguel Angel Centeno, *Blood and Debt. War and the Nation State in Latin America* (2003).

9. Ver Dawn Paley, *Drug War Capitalism* (2014).

obra, una repetición que constituye el secreto revés del optimismo neoliberal contemporáneo.

En las siguientes páginas intentaré desarrollar una reflexión sobre la relación entre guerra y soberanía como condición para una crítica de la violencia orientada por la materialidad de los procesos históricos y no por los esquemas evolutivos (liberales o marxistas) característicos de la filosofía de la historia del capital.

* * * * *

Más que una formulación estándar del concepto de guerra, relacionada con los órdenes estratégicos y militares e inscrita en los imperativos imperiales y/o estatales modernos, lo que me interesa acá entonces es una consideración del fenómeno bélico en cuanto manifestación de un tipo de violencia característica de la historia moderna de América Latina; un tipo manifiesto de "violencia mítica", de acuerdo con Walter Benjamin, que está presente tanto en las prácticas partisanas, liberacionistas e insurreccionales como en los discursos y en las prácticas jurídicas, militares y policiales (securitarias) del Estado moderno y sus instituciones.[10] Definiremos operativamente este tipo de violencia como aquella ejercida sobre los hombres en interés de la misma reproducción de las condiciones que posibilitan la violencia, lo que nos permite entender la guerra no como un evento excepcional en la historia moderna latinoamericana, sino como un tipo de violencia que no por lamentable deja de ser recurrente. A la vez, hay que con-

10. Benjamin elabora su reflexión a comienzos de los años 1920, contra el belicismo propio de la post-guerra alemana y contra el pacifismo como forma ingenua de pensar las relaciones entre derecho y violencia. Como ensayo, el texto de Benjamin ha sido infinitamente revisitado en los debates jurídicos, políticos y filosóficos contemporáneos, pero nuestro interés por su formulación deriva de su distinción entre distintos tipos de *Gewalt* (fuerza, violencia): la *reine Gewalt* o violencia pura, también llamada *göttliche Gewalt* o violencia divina y relacionada con la condición misma del viviente, y la violencia mítica que es la violencia del derecho o de la ley sobre el viviente. Esta última no es solo un tipo de violencia conservadora de la ley, sino también está presente en la instauración (violenta o no) de esa ley. Esto ha llevado a muchas confusiones, pero nos interesa pensar la condición de la violencia mítica como una forma de operación efectiva del derecho que no solo caracteriza a los sectores sociales conservadores, sino que incluso se advierte en las formas revolucionarias (porque fundacionalistas) de violencia. La dialéctica de la violencia mítica implica entonces la copertenencia entre violencias reaccionarias y violencias revolucionarias, pues la revolución terminó siendo, como sugeriremos, una performance del capital, a la que le resulta fundamental instituirse como ley (contrato).

cebir la historia moderna de la región como aquella que comienza con las revoluciones de Independencia y que llega hasta nuestros días.

Sin embargo, si la guerra es una forma de violencia mítica, no toda forma de violencia mítica es equivalente a la guerra, lo que nos exige acotar un concepto que siendo inclusivo no deje ser operativo, pues solo así podremos avanzar hacia algún tipo de conclusión relevante. Por ejemplo, el ya citado René de la Pedraja (1-4), propone cinco condiciones para hablar de guerra en América Latina, a saber: 1) debe haber contacto efectivo (cuerpo a cuerpo) entre bandos opuestos, 2) deben existir estos bandos de manera significativa (al menos 1000 efectivos) y duradera, 3) debe haber voluntad por alcanzar la victoria a través de la derrota del bando opuesto, 4) debe haber en cada bando una organización y un liderazgo que organice estratégicamente las acciones, y 5) los objetivos perseguidos deben tener cierta legitimidad más allá de los bandos, en términos de desarrollo estratégico de un país, grupo o comunidad. Así, aun cuando estos criterios no dan cuenta de formas unilaterales de violencia (como las guerras de ocupación y colonización sin resistencia, o las prácticas de terrorismo de Estado, etnocidios o femicidios), todavía nos permiten considerar la vecindad entre fenómenos bélicos convencionales (entre ejércitos nacionales), guerras civiles (entre el ejército y sectores organizados de la población civil), procesos insurreccionales (revoluciones de Independencia o de liberación nacional), y las más recientes "guerras no convencionales" que merecen un análisis separado (guerras "sucias", guerra contra el comunismo, guerra contra el terrorismo, guerra contra el narcotráfico, guerra contra la delincuencia, Operación Cóndor, etc.).[11]

Por otro lado, si bien la guerra aparece fuertemente vinculada con el mismo proceso de formación y consolidación de la nación, todavía necesitamos relativizar nuestra comprensión de las revoluciones de Independencia como momento de ruptura e inauguración de una nueva etapa histórica. Esto es lo que caracteriza al giro interpretativo de la reciente historiografía de la Independencia latinoamericana, giro inaugurado por Francisco Xavier Guerra (*Modernidad e independencia* 1992) y Jaime Rodríguez (*La Independencia de la América española* 1996),

11. Curiosamente, "Operación Cóndor" es el nombre tanto de la estrategia contrainsurgente puesta en práctica en los años setenta, en el Cono Sur latinoamericano, como el nombre de las primeras estrategias represivas y de control del narcotráfico en México, en los años ochenta, cuestión que delata una coincidencia sintomática, pero también una modulación específica al interior de la Doctrina de Seguridad Nacional.

para ser continuado, en el contexto del reciente Bicentenario latinoamericano, por los ensayos revisionistas del ya citado Rafael Rojas (2009) y de Tomás Pérez Vejo (*La elegía criolla* 2010), entre otros. De acuerdo con este giro interpretativo, los regímenes surgidos después de la desvinculación con España presentan muchas continuidades con la organización socio-política anterior, más allá de las retóricas republicanas y fundacionalistas clásicas. A la vez, las guerras o revoluciones emancipatorias no ocurrieron en un contexto pacífico y estable, como si fueran interrupciones momentáneas del *continuum* de la historia, sino que fueron procesos precedidos y continuados por diversas formas de violencia social (levantamientos de esclavos, insurrecciones indígenas, la Revolución Haitiana, pacificaciones y guerras civiles post-Independencia, etc.), cuestión que nos permite pensar estas mismas revoluciones de Independencia más allá de las narrativas excepcionalistas y fundacionales clásicas.

Ya no se trata entonces de un corte radical con respecto a la soberanía imperial, sino de una metamorfosis de la misma soberanía que se desplaza de su articulación imperial hacia una nueva configuración jurídico-política relacionada con la formación de los Estados nacionales latinoamericanos. Una consecuencia no menor de este revisionismo historiográfico es la relativización del modelo identitario con el que se han construido las narrativas nacionales, basadas en la oposición de americanos y peninsulares que no se condice con las formas intrincadas de interacción entre diversos grupos sociales en la región, a principios del siglo diecinueve (como insiste el mismo Pérez Vejo). Así, al relativizar estas narrativas nacionales, se debilitan tanto las lecturas liberacionistas que comprenden la historia moderna de la región como una larga lucha anti imperialista por la liberación nacional, como el formato identitario que está a la base de lo que Etienne Balibar llamó la *etnicidad ficticia* sobre la que se fundamenta, ideológicamente, la nación y el nacionalismo moderno (*Raza, nación y clase* 1991).

> Llamo etnicidad ficticia [*fictive ethnicity*] –insiste Balibar– a la comunidad formada por el Estado nacional. Es una expresión voluntariamente compleja, en la que el término ficción, de acuerdo con lo que indicaba más arriba, no se debe tomar en el sentido de pura y simple ilusión sin efectos históricos, sino todo lo contrario, por analogía con la *persona ficta* de la tradición jurídica, en el sentido de efecto institucional, de "fabricación". Ninguna nación posee naturalmen-

> te una base étnica, pero a medida que las formaciones sociales se nacionalizan, las poblaciones que incluyen, que se reparten o que dominan quedan "etnificadas", es decir, quedan representadas en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural, que posee por sí misma una identidad de origen, de cultura, de intereses, que transciende a los individuos y las condiciones sociales (148).

En tal caso, no solo la guerra aparece como una forma de violencia mítica más o menos recurrente en la historia moderna latinoamericana, sino que al concebir así las diversas manifestaciones bélicas en la región, el paradigma clásico que ve la guerra como "la continuación de la política por otros medios" (Von Klausewitz, *de la guerra*, 2005), queda invertido, y entonces "la política [aparece como] la continuación de la guerra por otros medios" como nos recuerda el análisis foucaultiano (*Defender la sociedad* 2000: 28). Es decir, al presentar la guerra como un fenómeno intrínsecamente vinculado a la configuración histórica de los Estados nacionales y a las relaciones de poder modernas, se establece una correlación entre guerra y soberanía que nos permite interrogar no solo la fundación republicana de estos Estados nacionales[12], sino también la sobre-codificación del republicanismo por un naciente discurso nacionalista y libre-cambista, que desdibuja la misma fundación nacional y su institucionalidad republicana en términos de un nacionalismo oportunista que se adecua a los términos y fluctuaciones del comercio internacional.[13] En otras palabras, de acuerdo con las contribuciones historiográficas y teóricas referidas anteriormente, se hace ostensible la necesidad de una revisión de los conceptos y categorías que constituyen el marco de comprensión de las historiografías tradicionales, sean estas progresistas o conservadoras, liberales o marxistas. Pues, interrogada en la materialidad de su acaecer heteróclito y no en el orden ideológico de sus fundamentos, la guerra (en sus diversas variantes históricas) desocultaría la continuidad entre el proyecto colonial y post-colonial de orden social, mostrando de paso la coherencia entre la *Pax* Imperial y la *Pax* estatal moderna, cuestión que se hace evidente al analizar la organización nómica de la soberanía y sus formas institucionales

12. José Antonio Aguilar y Rafael Rojas, *El republicanismo en Hispanoamérica* (2002).

13. Luis Barrón, "La tradición republicana y el nacimiento del liberalismo en Hispanoamérica" (2002).

post-independencia (*Viñas* 2003). En otras palabras, poner atención a las diversas manifestaciones de violencia bélica y revolucionaria en la historia latinoamericana nos permite aprender un cierto ritmo, un cierto despliegue de sus énfasis y ademanes; nos permite adivinar el secreto de la soberanía en cuanto relación de poder y forma de administración permanentemente tensada por los procesos de acumulación capitalista.

En tal caso, a la relación de *copertenencia* entre guerra y soberanía habría que agregar una consideración sobre las transformaciones históricas de los procesos de acumulación capitalista, precisamente porque, más allá de todo determinismo económico, la formación de los Estados soberanos estuvo históricamente vinculada al desarrollo económico, a la integración de las economías locales al mercado global, a la división internacional del trabajo y a la perpetuación de formas de "neo-colonialismo" económico y dependencia. Por ejemplo, el análisis de Viñas sobre los procesos de pacificación en Argentina y en América Latina en general, desde mediados del siglo diecinueve, nos permite comprender no solo la continuidad de dichas campañas de pacificación con las guerras de conquista del siglo dieciséis (53-72), sino el vínculo entre el desarrollo del capitalismo y la transformación de la tierra como riqueza y propiedad común en territorio, capital y propiedad privada (29-51); transformación intrínsecamente relacionada con la configuración de la soberanía estatal del moderno Estado nacional latinoamericano. Por lo tanto, no se trata de favorecer una versión unilateral o determinista de la historia, sino de mostrar la correlación de guerra, soberanía y acumulación como constelación de variables y procesos que nos permiten interrogar la materialidad efectiva de la historia latinoamericana más allá de los modelos clásicos del liberalismo decimonónico y del marxismo moderno, ambos igualmente asistidos por un principio evolucionista de comprensión.

* * * * *

Si la guerra en cuanto una forma característica y manifiesta de violencia mítica, entendida como violencia de la ley sobre el viviente en interés de la misma perpetuación de la ley, es una constante de la historia latinoamericana, lo es porque en ella se juega la constitución, siempre

inestable, de la relación soberana.[14] Se trataría entonces de cuestionar los criterios de orden cronológico y los principios hermenéuticos que han organizado el archivo histórico regional, y suspender de paso no sólo la noción de progreso que organiza el relato maestro de la historia latinoamericana, sino también la pre-comprensión ya naturalizada de que la historia moderna de la región surge con los procesos de emancipación de comienzos del siglo diecinueve, los que habrían marcado no sólo una ruptura radical con el pasado, sino el agotamiento de la soberanía imperial y el comienzo del proyecto republicano que de manera ininterrumpida se habría prolongado hasta las recientes celebraciones del Bicentenario. Así, más allá de la relación entre Estados nacionales y procesos bélicos, se trata de pensar la "ley" de la guerra como actualización permanente del principio de violencia mítica que moviliza la historia.

En términos historiográficos, una hipótesis bastante común nos indica que aquellos Estados mejor consolidados son precisamente los que, mediante el desarrollo de fuerzas armadas competentes y sistemas constitucionales eficaces, logran sortear sus crisis de gobernabilidad interna y las amenazas externas, para avanzar en su propia consolidación democrática.[15] Sin embargo, una revisión más detallada de las relaciones cívico-militares en la historia moderna de la región nos muestra lo contrario, es decir, que mientras más desarrolladas se muestren las fuerzas armadas, más posibilidades hay de que se produzca una yuxtaposición entre los sectores cívicos y militares, lo que favorece no solo la confusión de roles en el gobierno, sino el desarrollo del militarismo como doctrina de vigilancia permanente del orden republicano. El militarismo aparece entonces como una respuesta típica a la indeterminación de la relación soberana, para favo-

14. Entendemos por "relación soberana", más allá del concepto jurídico y territorial de soberanía, una forma "indeterminada" de relación, que por su misma indeterminación, siempre está en disputa, ya sea en el ámbito jurídico (jurisprudencia), como en el ámbito propiamente político (interregno). En tal caso, pensar la política de manera post-hegemónica no es resolver su indeterminación desde una instancia soberana (popular o constitucional), sino que es poner la "soberanía en suspenso", pues esa sería la única posibilidad de substraerse a la dialéctica de la violencia mítica a la que pertenecen, igualmente, las formas conservadoras, sacrificiales, partisanas y liberacionistas de violencia contemporánea.

15. Como si el autoritarismo fuese una instancia necesaria en la consolidación de las jóvenes repúblicas americanas: el Estado en forma de Portales en Chile, el régimen de Rosas en Argentina o del Dr. Francia en Paraguay, el Porfiriato en México, etc.

recer la sobre-determinación de la ley y del Estado, cuestión evidente en la abundancia de pronunciamientos e intervenciones militares en la historia latinoamericana[16], es decir, las dictaduras militares ya no aparecen como una instancia circunstancial o excepcional, sino como una posibilidad efectiva de materialización de la excepcionalidad soberana de la ley.

Todavía es necesario, sin embargo, cuestionar la hipótesis inversa que ve en el militarismo el reflejo de la debilidad institucional y de un cierto infantilismo cívico en América Latina. Según esta hipótesis general, la presencia de los militares en el gobierno se debe tanto al caudillismo del siglo diecinueve como al populismo del siglo veinte, cuestión que marca un cierto tropicalismo cultural reñido con el predominio de la constitución. Obviamente, necesitamos ir más allá de esta "hipótesis actitudinal" y "juristocrática" (Ran Hirschl, *Towards Juristocracy* 2004), para determinar la correlación entre el desarrollo del militarismo y los procesos de acumulación capitalista, sobre todo porque tanto las fuerzas armadas como las guerras civiles y militares a lo largo de la historia moderna latinoamericana han tenido notables efectos no solo en el desarrollo económico sino también en la implementación de los mismos procesos de acumulación. En otras palabras, más allá de la popularizada versión sobre la debilidad inherente del Estado como causa de la guerra y de su intensidad en América Latina, habría que interrogar a la misma guerra, en sus diversas manifestaciones históricas, como forma de acumulación y como disputa por la definición de la soberanía, entendida no solo en términos jurídicos convencionales (relativa al Estado y al territorio), sino como relación política fundante del orden estatal moderno en la región. Interrogar esta constelación de elementos (soberanía, guerra, acumulación) nos permite, a la vez, poner la soberanía del relato histórico maestro en suspenso y cuestionar la ley de la guerra como relato interesado.

Poner en suspenso a la soberanía del relato maestro de la historia es comprender que 1) las guerras de Independencia del diecinueve constituyeron un horizonte de violencia partisana y liberacionista asociadas con la necesidad de expulsión del *hostis* invasor europeo y con la fundación *ex-post-factum* de la nación a ser liberada, pero también son respuestas a los mismos ajustes y transformaciones de los procesos de acumulación. 2) Que la serie de guerras civiles en la

16. Como lo muestra, sistemáticamente, Brian Loveman, *For la Patria* (1996).

post-Independencia no son conflictos inevitables debidos a la precariedad fiscal o institucional de los nacientes Estados latinoamericanos, sino formas relevantes de articulación de estos mismos Estados y de los procesos jurídicos y económicos propios del siglo diecinueve.[17] 3) Que las subsecuentes revoluciones anti imperialistas del siglo veinte, también constituidas por el modelo partisano de defensa territorial de la comunidad y expulsión del *hostis* imperial contemporáneo, más que una simple continuación de las primeras, parecen ser su insólita repetición. Y 4) que las formas heterogéneas de violencia bélica contemporánea, aun cuando no pertenecen al concepto estándar de guerra inter-estatal o civil, cumplen una función similar al favorecer la implementación de procesos de acumulación flexible en la región, sobre todo desde la segunda mitad del siglo veinte.

Así, en términos todavía generales, los conflictos bélicos y las formas de violencia mítica en la historia moderna de América Latina, aparecen siempre ligados a procesos de liberación nacional y de fundación radical de un nuevo orden social, pero también aparecen como una suerte de condición natural sobre la cual operaría la ley como pacificación y constitución de un cierto monopolio de la violencia. En tal caso, considerada más allá de los presupuestos liberacionistas y partisanos que caracterizan el marco teórico predominante con el que se ha leído la historia regional, la guerra parece delatar la *infinita* auto-constitución del Estado nacional. El que se trate de un proceso infinito se refiere menos a su eterna perfectibilidad que a su mera imposibilidad. Como si el Estado fuera la imagen congelada de la violencia permanente en tanto que condición de posibilidad de la historia latinoamericana.

Por otro lado, interrogada al hilo de esta hipótesis que suspende el continuismo de la historiografía estándar de las repúblicas latinoamericanas, la ley, más que constituirse como el límite de la violencia aparece como su cristalización, haciendo del contrato social no una instancia posterior y a resguardo de la violencia, sino una manifestación esencial de ésta. Este es el eje que articula la relación entre Estado, soberanía y violencia: la constitución de una narrativa histórica que fundamenta la condición excepcional de la violencia estatal desde la configuración de un archivo que funciona como *principio soberano*.

17. Frank Safford, "Reflexions on the Internal Wars in Nineteenth-Century Latin America", (2000).

Desde ahí, el verdadero contrato social no se define *in illo tempore*, esto es, en una hipotética instancia pre-política o pre-histórica, sino, por el contrario, se define y redefine permanentemente en los diversos *campos de batalla* que traman la historia regional y nacional de las repúblicas latinoamericanas. En efecto, una historia de América Latina orientada por estos desplazamientos teóricos y conceptuales debería partir por interrogar la copertenencia entre ley, archivo y soberanía.

Este doble carácter de la guerra como materialización y escenificación de la violencia aparece ahora en el origen del pacto social, como su condición habilitante, y en su horizonte, como posibilidad abismal que amenaza permanentemente el vínculo social (actualidad indesmentible de la llamada hipótesis hobbesiana del orden social). Hay guerra antes del contrato y después del contrato, pues la guerra no es solo el estado de naturaleza desligado de los protocolos jurídicos de la historia sino la misma operación efectiva del derecho, es decir, aquella operación de auto-fundamentación de la ley como suspensión violenta de la violencia. El estado de naturaleza es una hipótesis retro-proyectiva (una antropología ficcional) inseminada desde la narrativa de auto-legitimación estatal, que oculta mediante la postulación de una guerra del hombre contra el hombre, el secreto de la devastación como condición fundante del orden social. En este sentido, la guerra no aparece como el fin del contrato, sino como una de sus tantas operaciones performativas. La guerra (y la violencia) se muestra como una *performance* de la ley mientras que la ley aparece como una estrategia de la guerra (y una forma distintiva de violencia mítica).

Haber advertido esta co-implicancia o copertenencia entre soberanía, violencia y ley no solo constituye una de las contribuciones más significativas de la crítica de la violencia benjaminiana, sino también el horizonte en el que se inscribe la genealogía foucaultiana. Y habría que tener esto presente a la hora de confrontar críticamente no solo el resuelto entusiasmo con el que se celebra el progreso republicano en el continente, sino también las versiones heroicas y sacrificiales de la reciente historia latinoamericana. Sin embargo, esta genealogía de la historia regional como desocultamiento de la copertenencia entre violencia, ley y soberanía todavía necesita atender a la forma misma en que, históricamente, la soberanía tiende a mutar o a metamorfosearse de acuerdo a las transformaciones históricas del patrón de acumulación.

* * * * *

Detengámonos brevemente acá: hemos dicho "transformaciones del patrón de acumulación", es decir, de la forma histórica de constitución del valor, y no de la meta-teoría de los modos de producción y las formaciones económico-sociales, precisamente porque lo que queremos evitar es el determinismo económico propio del marxismo clásico que lee los aspectos jurídicos y bélicos como formas superestructurales y periféricas en relación a la centralidad estructural de las relaciones sociales de producción que son, a su vez, entendidas de acuerdo con un modelo genérico de identidad de clase y de acuerdo a un más genérico modelo de análisis relativo al modo de producción derivado de las formaciones económicas dominantes en un determinado periodo histórico. No se trata solo de proponer que las relaciones sociales de producción, en determinado momento, entran en conflicto con las fuerzas productivas, conflicto del que resultan revoluciones sociales que explican el curso de la historia[18], sino de mostrar que las determinantes económicas surgidas de la forma histórica del valor son *sobre-determinadas* por la violencia mítico-soberana de la guerra y de las revoluciones sociales, y su resultado, aunque no es arbitrario, es históricamente indeterminado. Digamos que la teoría del valor se materializa en el campo de batalla, cuestión que muestra la condición inherentemente destructiva y sacrificial del capitalismo y desbarata la misma conversión del marxismo en filosofía de la historia.[19]

En tal caso, la guerra es una instancia de materialización del despliegue de la "lógica capitalista de acumulación" y de su consiguiente correlato jurídico-político, ya sea en términos de paz imperial soberana o de moderna soberanía estatal. En este sentido, a pesar de las múltiples distinciones que se le anexan en la historia regional (guerra

18. Parafraseamos acá el esquema presentado por Marx en su "Prólogo" de 1859 (1980), y que ha sido usado y abusado infinitas veces para producir una versión esquemática y vulgar de la historia, versión llamada marxista.

19. Quisiera enfatizar las consecuencias de este desplazamiento, que sin renunciar a la dimensión materialista del valor y a los procesos históricos de acumulación, se distancia de las clásicas preocupaciones historicistas que, en la historiografía marxista latinoamericana se concentraron en el debate sobre los modos de producción y sobre el carácter (feudal o capitalista) de la conquista y colonización de América. Debates que alcanzaron su apogeo en los años sesenta con las teorías sobre la formación de la clase obrera, el rol del campesinado, la formación del ejército industrial de reserva y la economía informal, el carácter de la revolución democrático-burguesa y la consiguiente posibilidad o imposibilidad de avanzar hacia la revolución socialista.

de Conquista, de Independencia, de liberación, civil, sucia, global), habría que notar cómo la misma guerra, en tanto que confrontación material de los cuerpos, es aquello que constituye el eje sobre el que se inscribe la serie de procesos históricos del continente. Es decir, lejos de ser una situación límite y excepcional, la guerra como forma distintiva de violencia mítica constituye la *forma de ser* de la historia latinoamericana. En cuanto forma es tanto formativa como conformadora. Pero, a la vez, habría que enfatizar la singularidad axiomática de esta "lógica" capitalista de acumulación para evitar que se convierta en un tipo de variable trans-histórica o independiente respecto de la cual todo lo demás adquiere sentido. Sobre todo porque al caracterizar esta lógica capitalista como axiomática, lo que se intenta es desbaratar el "evolucionismo" propio de las narrativas tradicionales y el determinismo del marxismo clásico, para mostrar que en términos de la constelación de procesos relativos a la guerra, la acumulación y la soberanía, no hay un guión histórico pre-escrito, sino que cada instancia, cada momento, se define en su singularidad. De esta forma, la misma guerra ya no aparece como la ejecución de un plan maestro coordinado desde un lugar a salvo, sino como apuesta permanente en la que se juega el sentido de la historia.

Lejos estamos entonces de postular una teoría materialista vulgar desde la cual el modo de producción, caracterizado meta-históricamente, es el que determina las formas acotadas del conflicto entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. Tampoco afirmamos que el desarrollo específico de las fuerzas productivas determine o "condicione" las formas de violencia mítica y, entre ellas, las guerras latinoamericanas. Igualmente lejanos estamos de aquellas posiciones que ven la guerra como realidad trascendental que determina a la historia desde un más allá inevitable (un más allá regido por imperativos económicos o relativos a una cierta naturaleza humana). Por el contrario, la copertenencia entre guerra, soberanía y acumulación nos permite postular la *sobre-determinación* mutua de soberanía y capital, sin apelar a una teoría determinista de la historia, sino en función de un materialismo aleatorio que trastoca la filosofía de la historia del capital. [20] Esa sobre-determinación mutua nos mues-

20. Esto es, precisamente, lo que está en juego en las múltiples revisiones que la teoría marxista de la historia ha sufrido en los últimos años, siendo Althusser uno de los teóricos más lúcidos al respecto. De hecho, su revisión del historicismo hegeliano y de la categoría dialéctica de contradicción a partir de la incorporación de la noción psicoa-

tra cada presente histórico como un momento indeterminado, como un *interregnum*, no ajeno a las dinámicas de la historia pero tampoco clausurado según una ley que lo codifica y lo explica de antemano. Es esa indeterminación radical la que importa tener presente con la noción de *soberanías en suspenso,* pues no intentamos proponer una filosofía de la historia alternativa sino una alternativa a la filosofía de la historia, ya sea liberal-progresista o marxista-convencional.

* * * * *

Al considerar desde estos desplazamientos teóricos y conceptuales la relación entre guerra e historia latinoamericana, podemos sostener que desde el Descubrimiento y las campañas de conquista e incorporación de los territorios indianos a la Monarquía Universal Católica, hasta las llamadas revoluciones de Independencia, incluyendo las rebeliones indígenas y de esclavos desarrolladas entre el siglo dieciséis y dieciocho, la serie de conflictos bélicos que traman la historia colonial latinoamericana no son instancias fortuitas y accidentales en el despliegue de la razón imperial hispana, sino su puesta en escena material, esto es, una manifestación clara de los cruentos procesos de acumulación primitiva en momentos de articulación del capitalismo como sistema mundial, pero también una manifestación clara de la condición "inacabada" de dicha razón imperial, sujeta a la postulación de una "sutura" siempre momentánea.

Así mismo, como ya hemos advertido, ni los procesos independentistas, ni las campañas de sometimiento y pacificación que se desplegaron en el continente durante la segunda mitad del siglo diecinueve, ni los procesos de disciplinamiento y proletarización que constituyeron el marco histórico para las guerras dirigidas por los Estados nacionales contra la población civil, para domesticar la naciente cuestión social a principios del siglo veinte, ni mucho menos las confrontaciones civiles y revolucionarias inauguradas por la Revolución Mexicana y continuadas, en el imaginario político y cultural latinoamericano, por la Revolución Boliviana, Cubana y Nicaragüense, podrían ser consideradas como disputas *sui generis*,

nalítica de sobredeterminación (*La revolución teórica de Marx* 1967) abrió un debate que, retomado por Nicos Poulantzas y Ernesto Laclau, por Roger Bartra y Bolívar Echeverría, llega hasta nuestros días, con el nombre de materialismo aleatorio. La relación entre soberanía y capital, entre ley y acumulación debe ser pensada, entonces, según esta aleatoriedad material.

excepcionales o puntuales, precisamente porque a pesar de sus especificidades locales y sus contenidos explícitos y bien intencionados, ninguna de ellas logra escapar a la lógica hegemónica de confrontación política y bélica, lo que las deja atrapadas en la perpetuación de la violencia mítica característica de la racionalidad política moderna. Obviamente, en esta imposibilidad de escapar a la dialéctica de la violencia mítica radica su paradójica inversión de la violencia constitutiva de la guerra sucia y de los genocidios indígenas que han estragado el Cono Sur y Centroamérica durante las últimas décadas del siglo veinte. Como si el genocidio y la guerra sucia fueran un capítulo tardío de la destrucción de las Indias occidentales; una forma exagerada de instauración de los mecanismos de acumulación asociados con la llamada "revolución neoliberal" contemporánea.

Sin embargo, tampoco se trata de subsumir la especificidad de los procesos bélicos latinoamericanos a una sociología general del conflicto o a una teoría crítica de la violencia, pues dicha especificidad se muestra como ineludible toda vez que es aquí, en las guerras regionales, donde se hace evidente que la ficción soberana moderna, el secreto de la soberanía, consiste en ser una sutura momentánea e inestable; en última instancia, inanticipable. De esta manera, la guerra que aparecía como *performance de la ley* aparece ahora como *performance del capital*. El mismo patrón de acumulación capitalista se ha mostrado históricamente en la región como un patrón flexible, combinando formas de acumulación primitiva y formas de subsunción formal y real del trabajo al capital, cuestión que muestra a la guerra no como un accidente o un momento pre-capitalista ya desplazado por la modernización de las estructuras productivas y de intercambio, sino como una alternativa bastante frecuente en el despliegue de su propia articulación. Le es inherente a la acumulación una forma de violencia mítica que tiende a poner en evidencia la paradoja constitutiva del derecho burgués: la necesidad de conservar la vida ahí mismo donde los imperativos productivos la llevan al extremo y a la devastación.[21]

La consecuencia principal de este desplazamiento conceptual es que la guerra (y la revolución) ya no aparece como lo otro de la organización política, del mercado y de los procesos de producción y circulación capitalista o del moderno Estado nacional latinoameri-

21. Ver de Jean Franco, *Cruel Modernity* (2013).

cano, sino como su puesta en escena fundamental, su *incorporación*. Las resonancias que esta noción trae consigo son útiles para nuestra formulación, ya que *incorporar* implica asumir o dar un *corpus* y un cuerpo, una materialidad de referencia y un orden determinado (jurídico, político, literario, canónico). En este sentido, la guerra como manifestación de la violencia constitutiva de la historia es la ley de la organización social y la *incorporación* de su filosofía. Es decir, lejos de ser una instancia coyuntural o un accidente en el horizonte histórico latinoamericano, ésta funciona como materialización o *in-corporación* de la historia regional, en su despliegue efectivo y no en sus discursos reconstructivos y legitimadores.

Considerar así la guerra y las manifestaciones de violencia mítica es pensar la historia más allá del archivo criollo, marxista o decolonial. Se trata de pensar en un archivo sin principio (*an-arché*), un comienzo sin origen, que permite un acceso distinto a la historia continental, ya sea que dicha historia se narre en términos jurídicos o económicos, políticos o culturales. En efecto, se trata de un historia informada por una relación no reduccionista ni evolucionista, que suspende la soberanía del archivo criollo liberacionista, en cualquiera de sus manifestaciones, y así suspende también la operación efectiva del derecho sobre las formas heterogéneas de vida. Si se entiende este punto con meridiana claridad, entonces se comprenderá que no estamos indiferenciando las legítimas pulsiones que motivaron las insurrecciones sociales en el pasado o en el presente ni estamos homologándolas con la llamada "revolución neoliberal", sino que estamos demandando una lectura que no se reduzca al esquema dicotómico que concibe la historia según una confrontación entre formas "alternativas" de violencia mítica: soberanía estatal o popular, Estado o sociedad, clase o movimiento, etc. Si partimos de la copertenencia entre acumulación, ley y violencia como sobre-determinación mutua, entonces debemos cuestionar la filosofía de la historia en cada una de sus manifestaciones, solo así estaremos en condiciones de comprender los procesos democráticos instituyentes, para usar libremente una noción de Cornelius Castoriadis (*La institución imaginaria de la sociedad* 2013), más allá del esquema fundacional de la soberanía, explícito en las paradojas de la teoría contemporánea del poder constituyente (Negri 2004), y de la hegemonía (Laclau y Mouffe 1987).

Así, la historia imperial-colonial, estatal-nacional o global-postnacional latinoamericana vista desde el punto de vista de las recon-

figuraciones de los ordenes territoriales, nómicos y soberanos, es complementaria de la historia de la acumulación capitalista en la región, cuestión que demanda la necesaria elaboración de un horizonte crítico de la economía política de la violencia y de la guerra como una de sus manifestaciones privilegiadas. En esto radicaría el cometido de una crítica materialista: en la configuración de una crítica de la economía política de la violencia como forma superior del valor, como incorporación o actualización de la misma valoración capitalista, en cuanto puesta en escena de la subsunción de la vida, ya no solo del trabajo, sino de la vida al capital (incluso de la vida más allá de lo humano).[22] No hay historia por fuera de la destrucción, no hay destrucción que no sea generativa de procesos históricos. Si la guerra como *incorporación* de la historia regional es un permanente proceso de destrucción productiva y sacrificial, entonces, la materialidad de estos procesos se impone sobre las filosofías de la historia que tienden a organizar el archivo latinoamericano en términos de formación nacional y descolonización. Es decir, considerada en su condición conformadora, la guerra devela los énfasis del latinoamericanismo en los procesos de liberación, auto-constitución identitaria y crítica *decolonial* como insistencias idealistas que tienden a obliterar la materialidad de las prácticas históricas desde modelos conceptuales ideológicamente coherentes.[23]

---

22. Una crítica con estas características debe, como mínimo, pensar su propia inscripción en la división social del trabajo, esto es, en la división entre teoría y práctica, para no quedar subsumida en la misma operación del valor, para no devenir tecnología, verosímil, operación, *performance*, *enactment*, etc., en el mundo de la equivalencia generalizada. Así mismo, una crítica de la economía política de la violencia y de la guerra debe estar atenta a los procesos materiales y a las prácticas efectivas de constitución de la historia latinoamericana y, por lo tanto, debe ser una consideración materialista de la destrucción como condición de posibilidad de dicha historia.

23. Es aquí donde cabe señalar la copertenencia entre el neo-comunismo y la crítica decolonial que, aunque partiendo desde premisas diferentes (el primero desde la monumentalización archivística de la tradición marxista latinoamericana, la segunda desde una ruptura epistemológica con toda forma de pensamiento occidental), terminan en una misma "jerga de la autenticidad", reivindicando ahistoricamente tanto al marxismo como a los saberes "no-occidentales", sin advertir que en su supuesta defensa se perpetúa la misma filosofía de la historia que se proponen desmontar. La posibilidad de comprender la condición constitutiva de la destrucción en la historia regional implica abandonar los presupuestos identitarios y las pretensiones de autenticidad, como también la necesidad de problematizar el horizonte marxista caído a la filosofía de la historia y abrirlo hacia la consideración de una materialidad aleatoria que no necesariamente empieza o termina en Althusser, pero que tampoco pasa por una monumentalización del marxismo latinoamericano.

Una de las consecuencias inmediatas de este desplazamiento conceptual es la necesaria revisión de los hitos y mojones constitutivos de la historiografía regional, hitos y mojones que han organizado el archivo histórico y sus diversas narrativas, hasta nuestros días. En este sentido, considerada desde la co-implicancia de violencia y vida, o vida y derecho, las formas de violencia partisana, bélica y revolucionaria, aparecen como metamorfosis interinas a la misma configuración histórica de la relación soberana, lo que desoculta la inseminación del derecho sobre la vida como su fijación, a través de hitos y monumentos que organizan el saber sobre el viviente. Pero, a la vez, nos muestran que dada esta misma indeterminación constitutiva, la soberanía nunca está resuelta sino abierta a ser interrumpida, *puesta en suspenso*. No se trata de esperar el advenimiento mesiánico de una forma intemporal de la justicia, sino de concebir el carácter mundano y prosaico de las prácticas históricas, ya no investidas con un secreto trascendental, sino que constituidas como experiencia radical de la *de-sujeción*.

De esto también se sigue la continuidad "escatológica" de razón colonial y *post-colonial* en el horizonte teológico-político de fundación constitucional: el Estado nacional latinoamericano habría funcionado como *Katechon* que organiza el orden pagano de los cuerpos, pero solo a condición de inseminar escatológicamente una serie de hitos o marcas simbólicas (*Escatón*), que ayudan a definir la historia post-colonial de la región (como nos lo recuerda el análisis schmittiano de la crisis el nomos europeo). En este sentido, las agendas emancipadoras, criollistas, liberacionistas, desarrollistas e indigenistas, anti imperialistas y, a veces, decoloniales, comparten un mismo suelo epistémico, están configuradas por un mismo orden escatológico, una misma organización archivística de principios y presupuestos; están basadas, en otras palabras, en la misma filosofía de la historia del capital (Independencia, formación del Estado nacional, pacificación, modernización, democratización, globalización). Todas ellas, en cuanto atrapadas por la dialéctica de la violencia mítica o soberana, son formulaciones escatológicas y sacrificiales que no escapan a las paradojas del pensamiento occidental, por más que su propia auto-legitimación pase por afirmar una cierta ruptura y una cierta desvinculación (*delinking*) con dicho pensamiento.

Interesa, por lo tanto, pensar las consecuencias de nuestra hipótesis para problematizar la naturalizada idea de que con las revo-

luciones independentistas se produjo tanto la ruptura con el orden colonial como la inauguración, desde un cierto grado cero, de la historia post-colonial de la región; de que con la consolidación de los Estados nacionales comienza el proceso de desarrollo y modernización latinoamericano; de que con los procesos de pacificación e incorporación de territorios inhóspitos se despliega, finalmente, la nueva soberanía de las repúblicas latinoamericanas; de que con la descampesinización y la llegada de un primer periodo de industrialización por sustitución de importaciones, a comienzos del siglo veinte, se da paso al nacional-desarrollismo y a la integración nacional en el contexto de los Centenarios latinoamericanos, ocultado la cruenta guerra social y los procesos de disciplinamiento y domesticación de la nueva mano de obra requerida para la puesta en marcha de los procesos de producción industrial; de que las revoluciones sociales y las luchas anti imperialistas por la liberación nacional, marcadas por la continuidad de una agenda radical anti-colonialista constituyen las diversas etapas en la formación de una Hispanoamérica moderna y libre, *desujetada* de la filosofía de la historia del capital; de que, el exterminio biopolíticamente articulado de la disidencia política y de poblaciones refractarias al modelo estatal de modernización, en el Cono Sur y en Centroamérica, habría dado paso a un definitivo periodo de integración global y consolidación democrática, pacificación y progreso, ocultando el desarrollo de formas globales de la guerra, heterogéneas y cosmopartisanas o post-fordistas, en el contexto del llamado Bicentenario regional. De que, finalmente, el supuesto giro post-neoliberal en la región se hace en nombre de la igualdad y la integración, ocultando las formas radicalizadas de la acumulación contemporánea, flexible y neo-extractivista. Pues cuestionando todos estos presupuestos historicistas seremos capaces de leer la historia latinoamericana de la violencia como un movimiento que va desde la destrucción hacia la devastación, donde la misma diferencia moderna de historia y naturaleza se desvanece definitivamente en el predomino de la equivalencia capitalista del valor.

Leer el relato maestro de la historia regional a contrapelo, conlleva entonces poner atención a las formas heteróclitas de la violencia y de la guerra, no como si se tratase de una excepción en el largo recorrido de la historia de la libertad, sino como su puesta en escena fundamental: una crítica de la economía política de la violencia y de la guerra nos muestra no sólo la continuidad entre el proyecto de colonización im-

perial pre-republicano y el proyecto de pacificación y modernización "republicano", sino también la continuidad entre dichos momentos y la actual configuración de un horizonte onto-teológico relativo a la razón imperial contemporánea y a la escenificación de formas globales de la violencia en lo que Carlo Galli concibe como una guerra global generalizada (*La guerra globale* 2002), y que podemos también llamar *Pax Americana*.

Pero tal lectura nos permite también, en términos históricos acotados a América Latina, poner atención a la verdadera lógica de la violencia y del conflicto bélico en la región como despliegue histórico de la soberanía y sus diversas metamorfosis. De esta forma, una consideración crítica de la economía política de la guerra y de la violencia se estructuraría, básicamente, en la convergencia entre la destrucción inherente a la acumulación capitalista, la historia de su despliegue y las instancias consiguientes de violencia mítica (jurídica y partisana). Para decirlo de manera alternativa, habría que considerar el siglo diecinueve como un intento permanente por actualizar las reformas borbónicas inauguradas un siglo antes en Europa, cuestión que nos permite entender este mismo siglo como un largo proceso de racionalización y modernización compulsiva, inaugurado con la serie de conflictos precipitados por la centralización colonial, impuesta cada vez más brutalmente desde fines del siglo dieciocho (La rebelión de Túpac Amaru o la Revolución Haitiana serían reacciones regionales a este proceso), y que llegaría hasta la misma Revolución Mexicana, la que funcionaría como bisagra entre el largo siglo diecinueve y el corto siglo veinte. De la misma forma, el siglo veinte terminaría, para nuestro esquema organizativo, con el golpe de Estado en Chile, a comienzos de la década de 1970, siendo él mismo un signo del agotamiento de la condición telúrica de la soberanía del capital y de las luchas partisanas y liberacionistas. El mismo año 1973 marcaría el comienzo de la verdadera transición latinoamericana desde el Estado como centro sujeto de la historia, al mercado postnacional y globalmente articulado, como ha afirmado el filósofo chileno Willy Thayer recientemente (*El fragmento repetido* 2006).

Las consecuencias de esta reorganización cronológica no son meramente técnicas o historiográficas, sino que apuntan a desactivar la misma filosofía de la historia del capital, digamos, su ontología fundacional, en la medida en que ponen en cuestión la serie de monumentos que articulan el relato excepcional de la historia regional,

delatando la copertenencia entre violencia y soberanía. En tal caso, podríamos resumir nuestro objetivo puntual como un cuestionamiento de los modelos cronológicos y hermenéuticos con los cuales se lee la historia regional según el liberacionismo (y sus variantes indigenistas, latinoamericanistas, viejo y neo-arielistas, decoloniales, etc.), pero también como un intento de mostrar que el secreto de la soberanía es su condición ficcional, inseminadora, *amojonada*. Se trata de una ficción que resultó históricamente útil a cierto patrón de acumulación y que hoy pareciera agotarse con la reconfiguración de las lógicas flexibles de acumulación global, cuestión evidente en los desarrollos conceptuales relativos a la crisis del nomos de la tierra (Schmitt); reconfiguración de la razón imperial americana (Spanos, Neda Atanasoski –*Humanitarian Violence* 2013–); configuración de un horizonte de guerra ubicua y generalizada (Galli); guerra aérea o atmoterrorista (Peter Sloterdijk –*Temblores de aire 2003*–); o, simplemente, guerra neocorporativa mundial.

De esto se sigue la posibilidad de una destrucción no sacrificial, como habíamos indicado previamente, esto es, la posibilidad no de oponer violencia mítica a violencia pura, según se comprende convencionalmente el texto benjaminiano, sino de comprender de manera plegada la relación entre vida y derecho. Si el derecho es el horizonte en el que se inscribe sacrificialmente la vida, esto no significa postular la vida como exterioridad con respecto al derecho. Por el contrario vida y derecho se implican mutuamente y el trabajo genealógico y crítico no consiste en confirmar la monserga de la filosofía del progreso en su versión latinoamericana, sino es posibilitar una relación no fetichista con la ley, mostrándola como forma histórica de la imaginación social. Solo de esta manera podemos escapar a la dialéctica de la violencia mítica sin precipitar en el vitalismo ingenuo ni en el nihilismo del fin de la historia que alimentan también las inclinaciones partisanas y militaristas contemporáneas. Una relación no fetichista con el derecho como forma histórica de la imaginación es, precisamente, una relación política post-hegemónica con el poder, concernida no con la administración gubernamental ni con la organización biopolítica del cuerpo social, sino con la re-elaboración permanente del extraviado horizonte republicano que alimenta, en secreto, nuestra historia. Pero ahora se trata de un republicanismo plebeyo y marrano, *de-sujetado* de la etnicidad ficticia y de la hipótesis

hobbesiana del orden, como única posibilidad para una democracia no sobre-codificada por la ley de la guerra y de la acumulación.

10. – TERRORISMO Y *PAX AMERICANA*

Lo que el capitalismo tiene de históricamente inaudito es que la religión no es ya la reforma del ser sino su destrucción.

Walter Benjamin. *Capitalismo como religión*

Después de los atentados del 11 de septiembre del año 2001 en Estados Unidos y con la franca puesta en marcha de la estrategia política internacional seguida por el Departamento de Estado norteamericano, bautizada alrededor de la primera Guerra del Golfo Pérsico (1990-91) como "Guerra contra el terror", un importante debate sobre las transformaciones de la geopolítica contemporánea ha tomado lugar, tanto en el ámbito de las relaciones internacionales, como en el campo de la filosofía política. En primer lugar, la también llamada estrategia de 'guerra preventiva' no debe ser confundida con una nueva política seguida por el Estado norteamericano en momentos de crisis nacional o internacional, pues nada hay de excepcional o novedoso en dicha estrategia, salvo su formulación doctrinaria por los neo-conservadores que desde el gobierno de Ronald Reagan (1981-1989), se han re-articulado según sus intereses político-económicos en las diversas jerarquías institucionales. A esta re-articulación se debe, entre otras cosas, el rumbo neoliberal de la economía mundial desde los años 80 y la nefasta intervención norteamericana en la guerra Irak-Irán o en Centroamérica (David Harvey, *The New Imperialism* 2005).

En rigor, esta estrategia continúa con la Doctrina de Seguridad Nacional del periodo de la Guerra Fría, y su consiguiente política del *Containment* del comunismo, pero ahora con un énfasis en el carácter ofensivo de la política exterior norteamericana. Esta "*Pre-emptive War*" no es solo una "guerra preventiva" en general, sino que implica unas modificaciones específicas asociadas a la llamada Doctrina Bush (en referencia a Georges W. Bush). El documento central, *National*

Security Strategy of the United States, fue publicado el 17 de septiembre del año 2002, y destaca por dos puntos centrales, la legitimación de los ataques a grupos y Estados terroristas, definidos así por representar una amenaza para Estados Unidos y, por lo tanto, para la humanidad occidental democrática y civilizada; y, por la referencia a una cierta tradición excepcional que permitiría al Estado norteamericano hacer uso de la fuerza de manera unilateral y más allá de las recomendaciones del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas.

Sin embargo, otro elemento fundamental derivado de dicho documento, es la constatación de la obsolescencia de los aparatos y estrategias de seguridad nacional utilizados hasta ese entonces –obsolescencia marcada por la impotencia frente a los mismos atentados del 2001. Esto radicalizará las estrategias de seguridad implementadas por el Estado en su lucha contra el "terrorismo", desde la sofisticación de formas previas, hasta la justificación implícita de la misma tortura como parte de las nuevas estrategias securitarias en tiempos de guerra no convencional. Así, los dispositivos securitarios en la actualidad han provocado la suspensión de los derechos civiles en nombre de la lucha contra el terrorismo, reeditando una vieja estrategia hobbesiana relacionada con el miedo y la manipulación. Sin embargo, no se trata solo de una reedición de la "hipótesis hobbesiana del orden" como mecanismo recurrente de protección auto-inmunitaria de la sociedad, sino que de un proceso de privatización, también llamado "modernización", de los mismo aparatos securitarios (la CIA, el FBI, el Army, y las policías en general) que quedan desvinculados del contrato social constitucional y volcados a su auto-referencialidad corporativa. Que la policía funcione hoy en día como un ejército flexible que lucha contra la sociedad civil es solo una consecuencia más de este proceso de modernización securitaria y corporativa que se ha masificado mundialmente en la última década, radicalizando la posición excepcional de la misma policía en el Estado de derecho moderno.

Por otro lado, lo que ha ocurrido con la Primera Guerra del Golfo, también llamada *Tormenta del desierto*, es que el aparato propagandístico norteamericano por fin pudo "lavar" las heridas y el "honor" nacional, maltrecho desde la fallida incursión militar en Vietnam; así, la intervención norteamericana en Medio Oriente ha servido para paliar los efectos de lo que William Spanos ha llamado el "Síndrome de Vietnam" (*America's Shadow* 1999). De ahí entonces que junto con la propaganda exagerada en torno a la defensa de Kuwait, Estados

Unidos haya utilizado esta situación para proclamar su triunfo final sobre la ex Unión Soviética y el modelo de sociedad que ésta representaba en el contexto de la Guerra Fría. La llamada post-Guerra Fría coincidiría así con la manifestación patente de un excepcionalismo invertido, en el cual la actual condición excepcional americana nada tendría que ver con las esperanzas tocquevilleanas en la democracia republicana, sino que se expresaría como suspensión fáctica de las garantías obtenidas por el lento progreso del derecho internacional y del constitucionalismo occidental en el último siglo. La *Pax Americana*, desatada del equilibrio *katechontico* del periodo anterior, se expresaría como cancelación final del viejo proyecto ilustrado-europeo de *Paz perpetua* y organización federativa de los Estados, dejando de manifiesto la sobre-codificación de las viejas categorías constitutivas de la arquitectónica político-institucional moderna (Estado, nación, pueblo, soberanía, derecho, etc.), por una soberanía transestatal y corporativa asociada con el complejo industrial-militar-financiero contemporáneo y con lo que Neda Atanasoski ha llamado, recientemente, la violencia humanitaria norteamericana (*Humanitarian Violence* 2013).

En tal caso, la condición preventiva de la política militar norteamericana, y su agudización de las estrategias contrainsurgentes asociadas con la Doctrina de Seguridad Nacional elaborada en el apogeo de los conflictos anti-imperialistas en el Tercer Mundo, no solo ha servido para curar la herida de Vietnam, sino para redefinir el auto-asignado rol de liderazgo norteamericano en la conservación de la paz internacional, en el contexto de la caída soviética y el ascenso de China como un nuevo poder en el escenario internacional. De ahí que las intervenciones militares directas e indirectas del gobierno norteamericano, y de su ejército, se hayan incrementado notoriamente desde comienzos de la década del 1990 (Panamá, Golfo Pérsico, Somalia, Haití, Bosnia y Herzegovina, Sudán, Afganistán, Yugoslavia, Filipinas, Irak, Libia, etc.), haciendo pensar que dichas intervenciones más que excepcionales se han vuelto características del nuevo patrón de acumulación, sobre todo si se considera el incremento de los gastos militares y la convergencia de los intereses de la *Pax Americana* con aquellos de las corporaciones relacionadas con el negocio de la pacificación y de la guerra al hilo del desarrollo de la doctrina excepcionalista americana, como lo planeta recientemente Donald Pease (*The New American Excepcionalism* 2009).

A su vez, esto nos permite distinguir entre el viejo modelo imperialista europeo, inscrito en las batallas telúricas relativas al centro y la periferia, y el neo-imperialismo contemporáneo, cuya especificidad consiste en la suspensión de la relación entre soberanía y territorialidad (suspensión anticipada por la globalización mercantil y financiera de las últimas décadas). La *nueva frontera*, tropo que caracterizaba la estrategia norteamericana del *Containment* en la Guerra Fría (y que aludía a la vieja frontera del *Far West* de la política expansiva del siglo diecinueve), parece haber sido desplazada una vez más hasta hacerla coincidir con la *imagen contemporánea del mundo*, es decir, parece haber sido diluida en una virtualidad inverificable según el *nomos de la tierra* moderno. Así, este neo-imperialismo se entiende a sí mismo como "ajusticiador" y pacificador" de un mundo convulso y azotado por el terrorismo, aún cuando lejos de tratarse de una *Paz perpetua* basada en un cosmopolitismo ilustrado y jurídicamente avalado, la *Pax Americana* es la expresión actual de la *Pax metafísica* (el proyecto onto-teológico de la razón imperial occidental por colonizar la barbarie) en cuanto orden capitalista globalmente articulado.[1]

En este sentido, la condición fundamental para la plena instauración de esta *Pax Americana* consiste en el desmontaje de la teoría moderna de la soberanía y el derecho constitucional, cuestión que produciría una ambigua situación denominada "interregno". Habría que pensar este interregno no sólo en su acepción jurídica, relativa a la ausencia de soberano, sino también en su acepción radical, como interrupción del proceso de *espacialización de la temporalidad* que define la colonización imperial del planeta y su conversión en imagen y reserva. Habrían así dos formas de pensar la soberanía en suspenso, por un lado, la suspensión fáctica de la soberanía derivada de la articulación del patrón de acumulación global y la obliteración del clásico *Containment keynesiano*, proteccionista o benefactor, es decir, la suspensión neoliberal de la soberanía. Pero, por otro lado, el desajuste actual entre la geopolítica moderna y la nueva facticidad emergida con el fin de la Guerra Fría daría paso a una forma de suspensión de la soberanía en la que nada está plenamente decidido, momento que no ocurre en el continuum del tiempo sino que le ocurre al tiempo de-sujetándolo de dicho continuum. Podemos referir a esta *suspensión*

---

1. Es decir, esta articulación planetaria nos muestra al mismo terrorismo como una manifestación interna o inherente y posibilitante del despliegue de la misma *Pax Americana*.

de la suspensión fáctica o neoliberal de la soberanía como interregno, siempre que el interregno no sea pensado como un concepto con carga negativa o positiva, sino que sea pensado como el nombre tentativo de una situación de desarticulación entre filosofía e historia, es decir, no como un elemento más del régimen categorial distintivo de la filosofía de la historia, sino como un nombre que alude a la crisis sin restitución de dicho régimen y, por tanto, a la emergencia de una nueva e indómita facticidad irreducible a la geopolítica imperial. Sin embargo, en vez de habitar esa condición indeterminada, el pensamiento convencional intenta restituir un cierto esquema categorial que permita re-presentar lo real según el principio de razón (de Estado).

Por ejemplo, para Carl Schmitt el interregno no es sino es un síntoma del agotamiento del *Ius Publicum Europaeum* asociado al *Nomos de la tierra*, como código de organización del socius occidental. Schmitt concibe el proceso de desarrollo de dicho nomos articulado a través de la constitución de poderes imperiales capaces de imponer una ley general de organización de la sociedad. Desde la *Paz romana* (*Veni, Vide, Vici*), pasando por el nomos marítimo del imperialismo inglés, hasta el nomos de la tierra del moderno imperialismo europeo, el orden social habría estado asegurado por una disposición nómica que se equilibra gracias a un contrapeso que funcionaría como *Katechon* o límite inmanente de dicho poder. De esta manera, el fin de la Segunda Guerra Mundial habría significado para Schmitt no sólo el agotamiento del nomos clásico europeo, sino la constitución de un nuevo orden mundial que relevaría al anterior; un nuevo nomos planetariamente articulado y contrabalanceado que habría caracterizado a la Guerra Fría.

Sin embargo, el fin de la Guerra Fría, que coincidió con la explícita articulación de la guerra preventiva global, habría implicado, otra vez, un agotamiento nómico o crisis *anómica*, en la que resuena no sólo el agotamiento de la tradición europea de derecho internacional, sino también el diagnóstico durkheimiano sobre la crisis normativa de la modernidad (*La división del trabajo social* 1987). En este sentido, Schmitt pertenece a la tradición de pensadores conservadores que otorgan prioridad ontológica y normativa al orden social y político y así, concibe el Estado como monopolio exclusivo del uso de la fuerza, cuya soberanía radicaría en la decisión sobre la excepción. Recordemos que para él "soberano es quien decide en el estado de

excepción".[2] Es decir, Schmitt pertenece a la tradición teológico-política que no solo reduce la heterogeneidad de la historia al modelo monárquico del reino de Dios en la tierra, sino que piensa esa misma historia profana como caída abismal en la indeterminación del mundo moderno secularizado. De ahí su insistencia y su reducción de lo político a los conceptos y esquemas teológicos.[3]

No deja de asombrar, entonces, que a pesar de su marcada orientación juristocrática, Schmitt se haya convertido en una referencia inexorable en el debate contemporáneo, gracias a su atenta lectura de la situación internacional y de la *realpolitik* que alimenta a dicha situación. De una u otra forma, su crítica del liberalismo, su restitución de la especificidad de lo político y sus recursos metafóricos parecieran acercarlo a un cierto pensamiento revolucionario que confronta la historia desde la excepcionalidad y la dislocación del tiempo lineal del progreso capitalista, cuestión que alcanza su máximo esplendor no solo en las recientes ediciones de sus trabajos políticos y jurídicos, sino con la reactualización de la famosa "hipótesis de la conspiración" entre su pensamiento y el de Walter Benjamin.[4] Sin embargo, quisiéramos insistir en la paradoja de postular una "izquierda schmittiana" que justificaría su recurso al alemán a partir de su implacable crítica del liberalismo. Por oposición a esta marcada tendencia en el pensamiento contemporáneo, quisiéramos afirmar que la tarea que se nos presenta en la actualidad, al hilo de una afirmación de la indeterminación del interregno, es la de radicalizar la tensión entre Benjamin y Schmitt para producir una crítica radical del schmittianismo contemporáneo, más allá de su alegada orientación conservadora o progresista, pues lo que unifica a todas estas posturas schmittianas

2. Schmitt, *Political Theology* (1988), 15.

3. Un pensamiento radical de esta indeterminación, sin sobre-determinarla desde ninguna narrativa edulcorante, filosófica o teleológica, es precisamente la tarea que caracteriza al pensamiento en la época del fin de la filosofía de la historia. Desde esa indeterminación, la violencia del acaecer y la violencia que intenta controlar la violencia del acaecer ya no pueden ser valoradas ni justificadas.

4. La llamada "hipótesis de la conspiración" que lee en paralelo los textos bejaminianos (desde *Para una crítica de la violencia* hasta las llamadas "tesis") a los textos schmittianos (desde *Dictadura* y *El concepto de lo político* hasta los textos sobre la teología política), atribuida a Jacob Taubes y, principalmente a Giorgio Agamben, por ejemplo, en Sigrid Weigel (*Walter Benjamin. Images, the Creaturely, and the Holy* 2013), requiere una revisión en extenso que escapa a nuestro cometido puntal, pero que hemos intentado en "La trampa de la soberanía" (2013).

es una concepción teológico-política de la temporalidad y de la excepción; incluso aquella postura relacionada con la excepcionalidad invertida como eventualidad revolucionaria pertenecería al mismo horizonte nómico y excepcional, es decir, soberano. En este sentido, quisiéramos sugerir que la tarea para un pensamiento crítico de la filosofía de la historia del capital, en todas sus vertientes, pasa, precisamente, por la suspensión de la excepción soberana y de la misma soberanía como excepción.[5]

Por otro lado, y atendiendo a los comentarios de Carlo Galli, sería posible leer los atentados del año 2001 como un indicio de la reconfiguración nómica del mundo (*La guerra globale* 2002). El 11 de septiembre como sinécdoque de la crisis actual, iluminaría el desencadenamiento de una transformación radical de la arquitectónica conceptual moderna, desde la noción de soberanía, Estado, espacio político, hasta la misma idea de guerra, que ahora aparecería como una experiencia globalizada y generalizada. Esto, además conllevaría el abandono de las nociones modernas de seguridad y protección (relativas a la conservación de la vida propia del derecho natural), todavía ancladas en las figuras consulares de la identidad y el enemigo externo (el *hostis*), de la interioridad y la pertenencia, y su reformulación en términos de contaminación e inmunidad. En esto consistiría, finalmente, el agotamiento del nomos de la tierra, en la inoperancia del esquema categorial del pensamiento geopolítico moderno para pensar el orden internacional, el espacio político y el problema de la comunidad (y la inmunidad). Pero Galli tampoco piensa este impasse como interregno sino, y de manera inconfesadamente kantiana, lo concibe como "nihilismo postmoderno":

> En suma, la guerra global y la globalidad como violencia, es una propiedad del espacio global, un conjunto caótico de todas las relaciones (principalmente, económicas y tecnológicas) internas e internacionales; es un proceso que en realidad no está controlado

5. Para lo que no alcanza con la reivindicación (recuperación) de Europa frente a la *Pax Americana*, como si Europa fuera el depósito (y la contención) de una irrenunciable tradición democrática y la "única" capaz de balancear la *Pax Americana.* Más allá de las buenas intenciones de la *intelligentsia* democrática contemporánea (y sus variantes neo-imperialistas, latinistas, etc.), habría que pensar a la misma Europa (y su defensa) como persistencia de una economía nómica del poder estructurada por la misma geopolítica principial, y no como una respuesta acertada o categórica a la desterritorialización contemporánea.

> por nadie, por lo que el conflicto hoy es "automático". La guerra global es nihilismo postmoderno.[6]

En efecto, la guerra ha pasado por un proceso de desregulación radical que se expresaría en la transición desde la estrategia napoleónica de colonización imperial, hacia la estrategia de exterminio reflejada en la "solución final" y su corporativización actual. Lo que ha quedado de manifiesto con las recientes intervenciones norteamericanas en el mundo no es sino la generalización de dicha solución final, en un proceso selectivo, biopolítico y sofisticado que, sin embargo, no estaría plenamente resuelto. Es esa irresolución lo que permite preguntar a Galli por una nueva rearticulación nómica del mundo, con una urgencia que no sólo nos recuerda la *realpolitik* de Schmitt, sino también la solidaridad orgánica de Emile Durkheim. Si la seguridad no está articulada en términos relativos a las identidades modernas (clase, raza, género, etnia, nacionalidad), entonces un concepto etéreo de identidad serviría para establecer demarcaciones necesarias para la legitimación de la violencia preventiva. Esto último es lo que Samuel Huntington ha llamado, sintomáticamente, guerra de civilizaciones (*The Clash of Civilizations* 1998), aún cuando no debemos olvidar que este tipo de producción intelectual no cumple los requisitos mínimos de rigor y calidad, pero si suplementa la demanda pública de estereotipos que definen, más allá de la Universidad, las políticas mediáticas de los afectos y los clichés. Por eso Said, autor de una compleja genealogía del orientalismo como producción interesada sobre el Oriente, llama a este tipo de intervenciones, "ignorantes", aunque el adjetivo no nos debe llevar a desconsiderar su funcionalidad, y la forma en que los *Think Tanks* conservadores y sus consejerías han desplazado la clásica mediación intelectual universitaria con narrativas vulgares pero eficientes ("The Clash of Ignorance" 2001).

De cualquier forma, tampoco intentamos fetichizar el 11 de septiembre, fecha inscrita en el horizonte latinoamericano con iguales tintes catastróficos, sino de advertir que aún cuando dichos eventos estaban inscritos en el imaginario hollywoodense desde hace tiempo, ellos ponen de manifiesto una transformación radical de la violencia y del terrorismo que venía tomando forma desde mucho antes. El mismo Schmitt en su texto complementario al concepto de lo polí-

6. Carlo Galli, *Lo sguardo di Giano* (2008), 162.

tico, *Teoría del partisano* (2007), establece una diferencia importante entre dicho partisano, orgánicamente vinculado a la territorialidad, y el desarrollo contemporáneo de un tipo a-nómico o desregulado (post-fordista) de mercenario a quien cataloga como "cosmo-pirata" y "cosmo-terrorista", el que desvirtúa la tensión entre amigo y enemigo, y la consiguiente teoría del *hostis* y la guerra telúrica:

> Desde los partisanos que combatieron en España (1803-1813), Tirol y Rusia, esto es evidente. Pero también en las luchas partisanas durante la Segunda Guerra Mundial y posteriormente en Indochina y otros países, como lo muestra Mao Tse-Tung, Ho Chi Minh y Fidel Castro, para los que el lazo con el suelo y la población autóctona, además de las particularidades de la tierra –montañas, bosques, junglas o desiertos– son cruciales incluso hoy [nos decía Schmitt a comienzos de los sesenta] (20-21).

Por el contrario, Galli concibe el terrorismo actual como resultado de la desarticulación del vínculo definitorio de la modernidad entre violencia y territorialidad, cuestión que daría paso a lo que, desde otro lugar, podríamos llamar la condición desterritorializada de un orden mundial no monolítico sino axiomático. Dice Galli:

> En este mundo [globalizado], el terrorismo global no equivale a la guerrilla clásica a la que se opone la contra-guerrilla; el terrorista ya no es un comunista-nacionalista del Tercer Mundo que combate y se refugia en la población oprimida: de hecho, está tan descontextualizado y erradicado que se siente en casa (o como extranjero) tanto en Manhattan como en Tora Bora, en la metrópolis o en el desierto (*La guerra globale* 67-68).

Entonces, no basta con sindicar el 11 de septiembre como una fecha sintomática de un proceso de transformación profundo de la geopolítica actual, es necesario, a la vez, evitar en este tipo de análisis un "excepcionalismo invertido" que se expresaría en la exageración de una cierta ruptura entre el proyecto imperial veteroeuropeo y el proyecto imperial asociado a la *Paz Americana*. Más que una ruptura, a lo que asistimos hoy es a una nueva etapa en el relevo onto-teológico de la razón imperial occidental, cuestión que nos permite advertir no sólo las novedades en la articulación del poder global y la violencia terrorista actual, sino también sus continuidades. Por ejemplo, Peter Sloterdijk

concibe el proceso de desregulación de la violencia no como efecto de un agotamiento del modelo de soberanía estatal moderno, sino como realización de dicho modelo en la misma implementación de la guerra química inaugurada en el contexto de los descubrimientos de las granadas de cloro y gas mostaza, en la Primera Guerra Mundial (*Temblores de aire* 2001).

De esta forma, ya al interior del imaginario bélico moderno, estructurado en torno a la defensa telúrica del nomos, se cobijaba la superación de la tierra por un nuevo *nomos del aire* que se expresaría para Sloterdijk en la noción de *atmoterrosimo*. De lo que se trata en dicho nuevo tipo de *terror desde el aire* no es sólo del exterminio del enemigo, sino del control de las condiciones de existencia de dicho enemigo, para hacerlo cómplice de su propia aniquilación: en la medida en que controlamos el aire y lo administramos tóxicamente, nuestro enemigo que no puede dejar de respirar, no puede dejar de morir: "El siglo XX pasará a la memoria histórica como la época cuya idea decisiva de la guerra ya no es apuntar al cuerpo del enemigo sino a su medio ambiente" (45). La invención del *drone* y la distopía del *cyborg* exterminador, a pesar de su obvia reducción antropomórfica, ya estaba contenida en los mecanismos de acumulación inherentes al capitalismo moderno y al principio de razón de la metafísica occidental, que en su propia constitución produjo el autómata como figura perfecta de la banalidad del mal.[7]

Por otro lado, si la *Pax Americana* como expresión actual de la razón imperial occidental, supone el agotamiento del modelo telúrico-revolucionario de violencia (el "terrorismo" asociado a la cuestión de la liberación nacional, por ejemplo), esto tampoco puede ser leído como solución a los problemas relativos a las luchas históricas por la libertad y la igualdad. Frente al *Estado canalla* que opera como depredador soberano, según observó agudamente Jacques Derrida, haciendo converger soberanía, violencia y crueldad (*Canallas* 2005), no habría que oponer una soberanía alternativa, nacional, popular, etc., pues las soberanías imperialista y liberacionista co-pertenecerían al modelo nómico territorial moderno y a su forma de violencia sacrificial o mítica. Pero esto nos deja de nuevo en el interregno: ¿cómo salir de este impasse histórico sin abastecer la violencia nómica cuando criticamos

7. Más que a Hannah Arendt, habría que referir el temprano libro de Manuel de Landa, *War in the Age of Intelligent Machines*, 1991.

la globalización?, pues éste pareciera ser el límite de las estrategias de resistencia a la globalización (leída como desmontaje del nomos de la tierra), una re-territorialización conservadora, a pesar de su sentida pertinencia: movimientos identitarios, de fortalecimiento del Estado nacional, anticapitalistas y neo-comunitarios, etc., que le oponen a las armas del neoliberalismo desterritorializante una reterritorialización identitaria, culturalista y todavía inscrita en la lectura anómica del interregno contemporáneo.

Quizás lo que se necesita sea una revisión radical y sostenida de la misma tradición del derecho occidental, no para negarlo desde un orientalismo jurídico invertido, sino para descentrar su auto-referencialidad europea más allá de la geo-filosofía fundante del logos imperial. Dicha revisión pasa, inexorablemente, por lo que Boaventura de Sousa Santos ha llamado un nuevo sentido común legal, y democratizado (*Toward a New Legal Common Sense* 2003), pero no termina ahí. Debe igualmente incorporar formas heteróclitas de la imaginación que trascienden la relación sacrificial de violencia y redención, una relación que habita en el corazón antropomórfico de la filosofía jurídica y política occidental. Se trata de pensar una forma de la convivencia y de la justicia que no quede presa de la lógica del sacrificio y la recompensa, lógica partisana que alcanza, incluso, a las militancias revolucionarias modernas. Como en los cuentos de Borges, no importa quien ejerce la violencia, pues lo que perdura es la memoria del crimen. Vivir más allá de la culpa, entonces, es desactivar el capitalismo como religión y pensar más allá de la economía política de la violencia y la soberanía.

11. – MODERNIZACIÓN COMPULSIVA Y METAMORFOSIS DE LA VIOLENCIA

> Nadie presta atención a estos asesinatos, pero en ellos se esconde el secreto del mundo
>
> Roberto Bolaño. *2666*

Me gustaría pensar acá la relación, problemática en todos los casos, entre modernidad y violencia a partir de un par de referencias puntuales, primero, a la novela de Cormac McCarthy titulada *No Country for Old Men* (2006) y que fue llevada al cine por los hermanos Ethan y Joel Coen con un título que en su versión en español perdía, de una u otra forma, el asunto central de la novela, *Sin lugar para los débiles* (2007). La novela muestra la transformación de la violencia en la región fronteriza de México con Estados Unidos, principalmente Texas, gracias al surgimiento de un nuevo fenómeno de alcance regional que cambiaba radicalmente las reglas del juego: el narcotráfico. No se trata, ni en la novela ni en la película, de una lectura moralista contra el consumo de drogas o contra sus manifestaciones inmediatas, sino de un intento por mostrar las consecuencias de este fenómeno, expresadas en las palabras del policía Ed Tom Bell, interpretado en la película por Tommy Lee Jones: "This is no country for old men". Este no es un país para los viejos –más que "Sin lugar para los débiles". El título original muestra cómo la serie de transformaciones derivadas del incremento sustantivo del tráfico de drogas en las últimas décadas del siglo veinte en la zona centro y norte de México (desplazada ya la hegemonía de los carteles colombianos), convertían al mundo archiconocido del policía texano en algo del pasado, algo ajeno y expropiado en un proceso de extrañamiento que radicalizaba la violencia étnica, criminal y migratoria característica de aquella histórica zona de contacto, trasiego y microtráfico. Los nuevos criminales, provistos

de recursos y armamentos de primera categoría, ya no tenían nada que ver ni con los históricos micro-traficantes fronterizos, ni con los delincuentes habituales y busca bullas del pasado. Un nuevo tipo de violencia se hacía brutalmente presente. Una violencia que también vemos reflejada en la película *La ciudad de Dios* de Fernando Meirelles (2002), que cuenta la historia de una pandilla de niños en un barrio marginal de Río de Janeiro y de sus aventuras hasta convertirse en un grupo de traficantes y asesinos a cargo de Li'l Zé, el líder sanguinario que los lleva al extremo. Sin embargo, mientras que Meirelles muestra el narcotráfico y la violencia ligados todavía a una cierta narrativa de la marginalidad y la pobreza, lo que asombra en *No Country for Old Men* es que la violencia emerja desprovista de mayores explicaciones, naturalizada, como si se tratase de una característica inherente al inhóspito desierto que funciona de marco para el montaje. En *La ciudad de Dios* los asesinos provienen del barrio, son biografías locales e identificables que encarnan el círculo vicioso de la marginalidad y la violencia étnico-económica; en *No Country for Old Men* los asesinos parecen provenir de ningún lado, aparecen de repente, desde la nada y en medio de la nada, encarnando una lógica desterritorializante del capitalismo actual, convirtiéndose en el reflejo inverso de las formas financieras contemporáneas de la corrupción y la colusión.[1]

El segundo ejemplo que quisiera utilizar está dado por la novela de Jorge Volpi, *El fin de la locura* (2003), que narra la historia de Aníbal Quevedo, un joven intelectual mexicano en la década del 1960, quien emigra a Francia, se mezcla con la *crème* de la escena estructuralista francesa, deambula por América Latina siguiendo un amor imposible (más que a la revolución), llega a Cuba y a Chile en momentos álgidos y termina medio loco, abandonado en una cama y con escasos recuerdos de sí mismo. Quevedo funciona como una alegoría de aquella generación que creyó en la revolución cubana y en el cambio social, pero en cuanto alegoría, ésta lo es de una versión simplificada y conservadora del pasado latinoamericano y de los sueños revolucionarios de aquella época, bruscamente reducida al delirio de un intelectual de clase media mexicano y sus peripecias por el mundo

1. De ahí que resulte interesante leer, en este contexto, *El testigo* (2007) de Juan Villoro, novela que, a nuestro juicio, elabora de mejor forma las imbricaciones entre el narcotráfico, la colusión corporativa de las compañías televisivas mexicanas y la re-estructuración de los grupos y relaciones de poder en el contexto transicional mexicano marcado por el fin del largo gobierno del PRI y la emergencia del PAN.

intelectual francés. La novela está bien escrita y es entretenida, sin embargo, representa un cierto lugar común en la narrativa del *Crack* y de la llamada generación *McCondo*, un lugar caracterizado por un cierto escepticismo con respecto al pasado, que no piensa la liviandad negligente de su propia inscripción en el presente.

Sin embargo, más que criticar la novela de Volpi y el sesgo conservador que define a una cierta oleada de escritores desenfadados en la actualidad, lo que me interesa es apuntar a la forma en que el autor representa el sueño revolucionario como una locura y como un desastre. Algo similar ocurre, aunque de manera más elaborada, en la película de Alejandro González Iñárritu, *Amores Perros* (2000); en efecto, se trata de una película que utiliza el montaje para hacer coincidir tres micro-historias cotidianas que centralizan la problemática de la violencia en el México contemporáneo. Una de estas historias cuenta la vida de El Chivo, un ex-revolucionario que abandonó a su familia en los años 1960 para perseguir el sueño guerrillero y que ahora reaparece como un vagabundo que vive rodeado de perros y trabaja como asesino a sueldo. El Chivo deambula por la ciudad siguiendo los pasos de una hija a la que abandonó hace años y quién le cree muerto. En este sentido, tanto el Chivo como Quevedo encarnan el naufragio y la desventura del proyecto revolucionario sesentista, y su abandono, su locura y su pobreza, alegorizan la condición errática de aquella generación ya "superada" por la historia.

Más allá del obvio y superficial moralismo de esta versión del pasado, interesa notar que tanto en la novelas como en la película de González Iñárritu, lo que importa no es tanto la representación del pasado sino la condición exacerbada del presente, un presente marcado por un tipo de violencia generalizada, neoliberal y naturalizada que ya no responde a la noción partisana de violencia sacrificial o revolucionaria, ni menos a la noción de crimen común o delito. Lo mismo podría decirse del paso que va desde *Estrella distante* (1996) y *Nocturno de Chile* (2000), novelas del escritor chileno Roberto Bolaño enfocadas en el drama político chileno y en la violencia represiva de los aparatos de inteligencia de la dictadura de Pinochet (secuestro, tortura, represión, exilio, etc.), hasta su obra póstuma y mayor, *2666* (2004), donde aparecen notoriamente tematizados los crímenes contra las mujeres en el norte de México; crímenes que serían la expresión de una forma de violencia neoliberal desvinculada de los meta-relatos

de la revolución o de la seguridad nacional que caracterizaban a la violencia política tradicional.[2]

* * * * *

Usando estas indicaciones como marco general, me interesa plantear a modo de hipótesis de trabajo lo siguiente: más allá de un cambio radical en términos geopolíticos, culturales, ideológicos o socio-económicos, lo que experimentamos en la actualidad, en relación al fenómeno general de la violencia, es su metamorfosis y su intensificación. Las formas históricas estandarizadas de violencia criminal, política, económica, de género o étnica, junto a las formas clásicas de violencia colonial, estatal y contra-estatal, no han desaparecido del todo sino que se han reacomodado a un cambio general de la sociedad relacionado con el proceso de globalización y con las transformaciones del patrón de acumulación del capitalismo contemporáneo. La consecuencia fundamental de esta metamorfosis de la violencia es que nos obliga a repensar la serie de categorías críticas con las que la modernidad occidental pensó que podía conjurarla y superarla, pues dichas categorías ya no darían cuenta de la facticidad del capitalismo actual, que tiende a expresarse como destrucción generalizada de la existencia, esto es, como producción permanente de formas de vida precarizada.

Es importante tener presente que hablamos de una intensificación y de una metamorfosis, figuras que nos permiten mantener en perspectiva una cierta continuidad histórica para explicar lo que llamaremos "economía política de la violencia". Por un lado, la intensifica-

2. Por supuesto, este sería el lugar para elaborar una lectura alternativa de *Los detectives salvajes* (1998), la novela de Bolaño que trama la historia de Juan García Madero, Arturo Belano y Ulises Limas, los Infrarealistas, en un juego de desdobles autográficos que son, a la vez, el recuento novelado del recorrido generacional de Bolaño y del fin dramático que su generación, la última en experimentar el horizonte utópico de la revolución latinoamericana, habría tenido con la globalización de la guerra y la violencia, el agotamiento de las vanguardias, la nomadía pantópica de los personajes y el fin del Boom literario como último momento de la época en que "literatura e historia estaban coludidas en la lucha por la liberación". Esto hace que la versión de Bolaño sea mucho más elaborada que las anteriores, y por ello, mucho más resistida. En última instancia, nos atreveríamos a sugerir que *Los detectives salvajes* es no solo una gran novela, sino la postulación de una teoría sobre el agotamiento del vínculo moderno entre literatura e historia, como historia nacional, agotamiento que habría dado paso a un cierto retorno –no Ilustrado– de la literatura como una cuestión mundial. Véase nuestro "A Kind of Hell" (2009).

ción de la violencia no apunta a una ruptura o a una discontinuidad, menos a un agotamiento de las formas modernas de violencia política y social, sino a una cierta continuidad expresada, por ejemplo, en el paso que va desde la guerra convencional hasta la llamada guerra tecnológica contemporánea, o entre la violencia política estatal y la actual violencia geopolítica neo-imperial, entre la tortura como práctica sistemática de la Doctrina de Seguridad Nacional (Plan Cóndor) y la tortura como forma ritual del espectáculo global (Abu Ghraib, Guantánamo, etc.). Intensificación quiere decir que las formas contemporáneas de la violencia estaban en ciernes en la modernidad y que hoy, debido al agotamiento de las instituciones jurídicas y políticas destinadas a controlarlas, se manifiestan desatadamente. En este sentido, una crítica de la economía política de la violencia implica una crítica de la flexibilización del patrón de acumulación contemporáneo, monetarista, trasnacional y, por sobre todo, post-estatal o "extraordinario". El que el capitalismo se articule con prescindencia de las limitaciones propias del Estado-nacional moderno (sentido último del desmontaje neoliberal de los Estados benefactores) es síntoma de dicha intensificación y una de sus múltiples manifestaciones está en el agotamiento del derecho internacional y de las respectivas figuras de la autonomía, la soberanía y la consiguiente institucionalidad política y jurídica moderna.

Por supuesto, no se trata de decir que el Estado, el derecho y la política habrían llegado a un momento abismal y definitivo, siendo irrelevantes para cualquier lucha social; se trata, por el contrario, de señalar la condición de interregno o indefinición expresada en estas tres instancias debido a la incongruencia entre el orden categorial moderno y el surgimiento de nuevas positividades que ponen en cuestión dicho orden. Pero, precisamente por su indefinición, condición fundamental del interregno, estas instancias se convierten en lugares de lucha y resignificación política abiertas y no sobre-codificadas por alguna teoría molar o monumental del poder.

A la vez, el que hablemos de metamorfosis nos lleva a interrogar las especificidades de la violencia contemporánea más allá de su continuidad con la violencia política moderna. Es la metamorfosis misma del patrón de acumulación la que explicaría, según nuestra hipótesis, los cambios en la economía política de la violencia en la actualidad. Si el capitalismo es un modo de producción basado en la explotación y en la extracción de plusvalía, el paso desde la plusvalía absoluta

basada en la extensión de la jornada de trabajo, a la plusvalía relativa basada en la intensificación de la explotación, marca precisamente esta metamorfosis en el patrón de acumulación, junto a la combinación de la renta de la tierra revitalizada en procesos de extractivismo intensivo, y de especulación financiera tales como la deuda contemporánea, según nos ha informado recientemente Maurizio Lazzarato (*The Making of the Indebted Man* 2012). Esto también se puede ilustrar atendiendo a la transición desde la renta de la tierra obtenida principalmente en el contexto de la violencia colonial y el imperialismo clásico, hacia la renta tecnológica, relativa a un tipo de neo-imperialismo ubicuo, axiomático y desterritorializado que opera mediante una guerra global prolongada de la que seríamos testigos preferenciales y víctimas permanentes.

Sin embargo, necesario advertirlo desde ya, este paso desde un tipo de plusvalía hacia otro no opera ni en sentido lineal ni homogéneo, pues se da en un contexto diversificado e intrínsecamente flexible donde la acumulación primitiva y la súper-explotación del capital variable no son un asunto del pasado sino un recurso permanentemente actualizado y actualizable. En otras palabras, el paso desde la subsunción formal a la subsunción real del trabajo al capital y la consiguiente transformación de la renta territorial en renta mercantil-financiera, tecno-especulativa (donde la deuda es expresión central de la violencia mítica del capitalismo como religión), no implica la superación del proceso de acumulación primitiva (como si éste hubiese existido *in illo tempore*), sino su articulación flexible con formas sofisticadas de explotación, cuestión que se expresa en un plano político como fin de la homologación entre capitalismo y democracia liberal, precisamente porque dada la flexibilización actual, el capitalismo puede articularse fácilmente con diversos tipos de regímenes autoritarios. De hecho, esto siempre ha sido así, pero la homologación de democracia y libre mercado ha sido una característica distintiva de la filosofía de la historia del capital. Lo que resulta novedoso hoy es, precisamente, la imposibilidad de seguir sosteniendo esta homologación pues la actual globalización financiera y militar ha desocultado la *petitio principii* de la acumulación contemporánea, más allá del régimen categorial que organizaba el marco ideológico propio de la Guerra Fría.

* * * * *

Pensemos este mismo movimiento de manera alternativa. Si el cometido del contractualismo clásico y de la filosofía política de los siglos dieciséis y diecisiete fue, precisamente, la conjura de la violencia como amenaza natural sobre el pacto social, una amenaza que se debe tanto a la historia de la desigualdad (Rousseau), como a la misma inclinación de la naturaleza humana (Hobbes), bien podríamos decir que la crisis de dicha teoría del Estado nos impone la necesidad de pensar el ámbito del derecho y su relación inherente con las formas sociales de violencia más allá de las herramientas conceptuales que la filosofía política moderna nos ha entregado (Estado, derecho, soberanía, ciudadanía, sociedad civil, gobernabilidad, etc.). Sin embargo, es necesario advertir, por un lado, que ese contractualismo no ha entrado en crisis recientemente, sino que siempre ha estado en una situación crítica e incierta, no solo por su temprana reformulación liberal, o por su restitución benefactora en el siglo veinte, sino porque como proyecto político nunca pudo realizar la utopía de reducir la heterogeneidad ontológica de la vida a la conjuración jurídica de la comunidad.

Por otro lado, con la idea de crisis actual nos estamos refiriendo a un desacomodo sustancial entre las dimensiones jurídico-políticas y las formas de organizar la sociedad, una incongruencia histórica que nada tiene que ver con la llamada crisis de representación política, como si el problema actual fuese meramente administrativo. Así, por ejemplo, las recientes celebraciones de la democracia y la pacificación latinoamericana tienden a ocultar la crisis sustantiva del republicanismo que dio origen al proyecto postcolonial hispanoamericano a comienzos del siglo diecinueve; crisis que se materializa no solo en las cruentas dictaduras militares y guerras civiles que han marcado la historia continental desde mediados de los años 1960, sino también en la serie de re-fundaciones constitucionales que han tenido lugar en varios países de la región (Chile 1980, Venezuela 1999, Ecuador 2008, Bolivia 2009, etc.), junto a procesos constituyentes adyacentes (elecciones ampliadas, asambleas nacionales, o, como en Chile, simulacros de plebiscito, etc.).

Bien podríamos pensar entonces esta oleada re-fundacional como una redefinición del fallido pacto social latinoamericano, cuestión más urgente que nunca dadas las mismas transformaciones de la economía mundial y el obvio marco juristocrático que limitaba los procesos de democratización política y liberalización económica en la región (se necesitan constituciones que redefinan la cuestión *crítica*

de la soberanía y que restituyan la *soberanía* de la crítica al interior del contrato social del decaído Estado-nacional). Para poner este argumento en términos histórico-comparativos, diríamos que si la violencia asociada con el primer proyecto postcolonial y con la formación del Estado nacional latinoamericano en el siglo diecinueve estuvo asociada con la pacificación y exterminio de poblaciones indígenas, con la unificación territorial del Estado y con la materialización de la soberanía moderna, así también ocurrió con el también fallido proyecto de modernización y desarrollo regional en el siglo veinte, con sus procesos de industrialización, urbanización y proletarización forzada, y con la crisis respectiva de las disciplinas sociales encargadas de normativizar la conducta desviada de marginales, bandidos e insurrectos. El problema que confrontamos ahora está relacionado con las formas de violencia inherentes a este nuevo constitucionalismo y con las limitaciones y potencialidades de la ley para neutralizar el fenómeno de la violencia, sin desestimar que una genealogía materialista de las formas históricas del derecho muestra su plena complicidad con la violencia política estatal, con sus mecanismos integrativos e inmunizantes, en la historia moderna de América Latina.

En este sentido, dos alternativas aparentemente incompatibles se dibujan en los debates contemporáneos. Por un lado, aquella que todavía piensa el Estado nacional como una instancia políticamente decisiva en el proyecto de democracia radical latinoamericano (por ejemplo, Álvaro García Linera en Bolivia), y aquella que piensa el Estado como una entelequia moderna subsumida e impotente frente al intercambio mercantil-financiero y a los procesos neo-extractivsitas actuales. Esta misma disyuntiva se expresa, a nivel más filosófico, entre aquellos que conciben la crítica al derecho como prolongación de la crítica de la metafísica occidental y, por lo tanto, asumen como tarea ineludible su desenmascaramiento o destrucción, y aquellos que todavía insisten en el potencial *performativo* de la ley y en su centralidad para asegurar procesos sociales instituyentes y democratizadores (por ejemplo, Rita Laura Segato en Brasil). Lo que está en discusión no es solo la utilidad o centralidad del Estado y del derecho para afirmar o radicalizar procesos de democratización y controlar la violencia desatada relacionada con el capitalismo contemporáneo, sino la misma comprensión de lo político, de sus alcances y de sus posibilidades.

Paralelamente, diríamos que es esto mismo lo que está en juego en las críticas de Derrida a Agamben y su fascinación con el campo de concentración como nomos definitorio de la experiencia moderna, una experiencia que, siguiendo la línea abierta por Debord y Schmitt, estaría totalmente capturada por una espectacularidad insuperable e inscrita en un estado de excepción permanente (*La bestia y el soberano I* 2010). Frente a estas hipótesis sobre la violencia mítica del derecho como producción de vida desnuda (*blosses Leben*), que Agamben obtiene de una lectura genial pero parcial de Walter Benjamin, Derrida seguirá pensando el derecho y la soberanía como una instancia relacional, indefinida y abierta al por-venir, esto es, a la irrenunciable pregunta por la justicia y a la práctica efectiva de la jurisprudencia. Es esto mismo lo que separa la crítica radical de Alain Badiou contra la democracia y el rescate elaborado que realiza Jacques Rancière de esta desprestigiada palabra. Y es esto mismo lo que le vuelve a dar actualidad a Deleuze –olvidado y confundido con un tardío sensualista francés– y su comprensión de la jurisprudencia como práctica jurídico-política irresuelta. En efecto, para Deleuze ni el derecho está resuelto y dispuesto como ideología, ni la política está totalmente subsumida a la manipulación del capitalismo tecno-mediático actual, ni tampoco la democracia es solo un sofisma de la tradición liberal y reformista occidental; por el contrario, en su lectura de Hume se nos presenta una idea de jurisprudencia basada en la práctica de superación acumulativa de las parcialidades que limitan al hombre, de lo que se desprende algo absolutamente radical: por primera vez nos encontramos, afirma Deleuze, con un contractualismo propositivo, ya no orientado a controlar o señalar las limitaciones de la naturaleza humana, sino a potenciar sus posibilidades de autocorrección permanente. Este asociacionismo jurídico muestra al derecho no como una entelequia metafísica o un dispositivo clausurado, sino como una práctica indefinida y abierta (*Pure Inmanence* 2001). Aun cuando hemos hecho este argumento anteriormente, parece relevante traerlo a colación en el actual contexto latinoamericano en el que una problematización matizada de la cuestión del Estado y del derecho, pero también del Estado de derecho y del Estado canalla, cobra una pertinencia inusitada.

De todas maneras, contentémonos por ahora con señalar dichas instancias del debate teórico actual y apuntemos hacia la serie de manifestaciones sociales que han venido acompañando, a nivel re-

gional, estas transformaciones socio-políticas y económicas recientes. En efecto, se trata de prácticas antagónicas que no se inscriben ni el viejo paradigma marxista de la lucha de clases, ni se reducen a las instancias formales de representación política institucional, cuestión que demanda de la izquierda contemporánea no solo asegurarse lugares de privilegio en el aparato estatal, sino pensar formas de imaginar la política más allá del clientelismo y el reformismo jurídico que la ha caracterizado históricamente. En este sentido, las recientes manifestaciones sociales de *desacuerdo*, para usar esa palabra "de" Jacques Rancière, no expresan simplemente una crisis de representación o de gestión (dada por algún tipo de corrupción o imperfección institucional), sino una incongruencia radical entre formas de participación social y formas del reparto del poder y la riqueza. Mientras la izquierda siga pensando su rol sin cuestionar las limitaciones terminales del régimen político de representación moderno, seguirá subsumida a la hegemonía dirigencial de la derecha neoliberal contemporánea, y seguirá reduciendo la complejidad de las prácticas sociales de desacuerdo a una relación clientelar con el Estado y con las luchas por el reconocimiento, cuestión que supone una violencia fundamental: la de reducir toda manifestación social al modelo dicotómico de Estado y sociedad, partido y movimiento, calle y parlamento.

* * * * *

Si esto es así, entonces no solo necesitamos repensar el derecho y nuestras comprensiones habituales de la política y de la democracia, sino también necesitamos interrogar la economía política de la violencia según casos específicos y acotados que nos permitan avanzar en la caracterización de las relaciones entre capitalismo y destrucción o, si se quiere, en la condición actual del capitalismo como modo de producción dedicado a la acumulación y concentración de la riqueza y a la proliferación de formas de vida precarizada. Esta perspectiva se hace irrenunciable para evitar, precisamente, el discurso mítico-pacifista y la crítica homogeneizadora de la violencia como si toda violencia fuese homologable e indiferenciable, como si toda violencia fuese siempre la misma. En otras palabras, habría que operar con la violencia de la misma manera en que Marx operó con la noción de trabajo, es decir, habría que materializarla e inscribirla en el plexo social constituido por relaciones de explotación y apropiación específicas de nuestra actualidad. El paso desde el *trabajo en general*,

categoría central de la economía política clásica, hacia la noción de *fuerza de trabajo* le permitió a Marx desentrañar la trama compleja de la producción capitalista de mercancías y entenderla en el contexto de la división social del trabajo (*Trabajo asalariado y capital* 1849); nosotros deberíamos dar un paso similar que nos lleve desde la noción de violencia genérica y homogénea hacia la constitución no de una tipología técnica o sociológica, sino hacia la interrogación de la naturaleza misma de la violencia más allá de la versión filosófico-jurídica que todavía hoy impera.

Así, para evitar el sermón pacifista propio de la escena de post-dictadura y de post-guerra civil en América Latina, tendríamos que precisar las diferencias entre la violencia política en general y su inscripción en la división social del trabajo, lo que nos permite hacer la necesaria distinción entre violencia fundacional estatal y militar y formas de la resistencia social, sin hacer apología romántica de formas de violencia partisana, sacrificial y mítica propias de la izquierda telúrica moderna. Sin este tipo de precisiones, se corre el riesgo de generalizar las formas históricas de la violencia política, desapercibiendo su continuidad y comulgando con la constitución cristiano-sacrificial del capitalismo actual, la más violenta religión que haya existido. Un ejemplo de esta condena genérica de la violencia nos es dada por el discurso estatal transicional en el Cono Sur sobre los excesos del pasado, discurso que indiferencia las formas de violencia revolucionaria o de resistencia con el sistemático terrorismo de Estado. El sentido llamado a un "nunca más" ha funcionado precisamente como mecanismo de impunidad que generaliza la violencia de criminales y víctimas en una suerte de pasado homogéneo y lamentable. (Pero ésta es también, por cierto, una de las tantas funciones del derecho moderno, simular un pasado remoto del que nos habríamos recuperado). Ya sea en la transitología chilena que leyó todo el pasado como caída abismal en la anomia y el populismo, ya sea en el caso argentino con la tesis de "los dos demonios".

Nos gustaría finalizar estas reflexiones refiriendo al llamado fenómeno Juárez, la ciudad fronteriza de México que, al igual que Tijuana, es escenario de procesos compulsivos de modernización acelerada y cuyas dinámicas sociales además de ser complejas están intrínsecamente marcadas por un tipo de violencia post-ideológica o post-doctrinaria, que también podemos llamar violencia post-fordista. En efecto, después de la puesta en vigencia del tratado de libre

comercio del norte a principios de la década de 1990, Juárez se transforma en un poderoso centro de ensamblaje industrial que demanda mano de obra femenina, favoreciendo una migración interna desde el centro y el sur de México hacia el norte, para suplir dicha demanda. Las maquilas o plantas de ensamblaje norteamericanas se instalan en esta ciudad dada las "ventajas comparativas" y la falta de legislación protectora de las trabajadoras, prefiriendo la precisión y plasticidad del trabajo femenino que es sustancialmente más barato que el trabajo masculino, históricamente depreciado.

Así, la rápida modernización urbana produce una ciudad cuyo centro industrial y residencial contrasta radicalmente con la proliferación de barrios marginales y con la multiplicación del crimen y la delincuencia. La incorporación de un importante sector femenino y joven en la estructura laboral, también produce alteraciones de los patrones culturales y de género, lo que en más de alguna oportunidad se ha esgrimido como causa de la violencia contra las mujeres en aquel territorio. Recordemos que Juárez es una ciudad tristemente famosa por la cantidad abrumadora de crímenes de connotación sexual o "femicidios" que, desde 1993 hasta la fecha, han costado la vida de miles de mujeres, las que son raptadas, violadas, mutiladas y abandonadas en sitios baldíos al rededor de la ciudad. Los trabajos de Diana Washington Valdez (*Cosecha de mujeres* 1999), Sergio González Rodríguez (*Huesos en el desierto* 2002); Charles Bowden (*Murder City* 2010); junto al análisis de la estructura comunicativa de la violación y de la violencia en Juárez, por parte de Rita Laura Segato (*La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* 2006), constituyen contribuciones fundamentales para una genealogía de las formas específicas de esta violencia post-fordista, asociada con los femicidios, el narcotráfico y la negligencia estatal derivada de una corrupción estructural y un cambio en su función histórica (pues no intentamos hacer un argumento moral contra el Estado mexicano o latinoamericano, sino dar cuenta del cambio histórico de su función).

Juárez es quizá uno de los mejores ejemplos de una modernización compulsiva y de sus consecuencias: cada año aumenta el número de asesinatos, y junto al desarrollo de las maquilas post-fordistas, la ciudad también es un lugar privilegiado para las disputas entre pandillas de narcotraficantes por el control de la frontera y del acceso al mercado norteamericano. Es un lugar común señalar que la negligencia de la policía mexicana y del Estado en general para dar

solución al incremento sistemático de femicidios no se debe a problemas de pericia técnica o profesional, sino a un tipo de corrupción estructural que se expresa en la absoluta complicidad entre las instancias estatales y policiales y los carteles de narcotráfico, lo que resulta además convincente si se considera la serie de reportes e informes parlamentarios a ambos lados de la frontera que establecen la participación de la CIA en el desarrollo y protección del narcotráfico, fuente de ingresos para financiar las actividades de los paramilitares en el conflicto de Centroamérica algunos años antes. (Considérese a este respecto el llamado *Kerry Committee Report*, un informe de más de mil páginas elaborado por una comisión del parlamento norteamericano a cargo del senador John Kerry, ex candidato presidencial del partido demócrata, publicado en 1989, donde se establecía la complicidad entre la CIA, el narcotráfico y los contras en Centroamérica).

Si el Estado o los aparatos policiales y represivos del Estado no cumplen su promesa de orden y seguridad, si la modernización compulsiva derivada de la brusca implementación de medidas neoliberales producen todos estos problemas, esto es síntoma de la necesidad de interrogar tanto los femicidios como el narcotráfico desde una perspectiva relacionada con la crítica de la economía política de la violencia, pues todos estos fenómenos aparecen vinculados indefectiblemente con la flexibilización del patrón de acumulación contemporáneo y con la pauperización relativa de gran parte de la población.

Dicho de manera alternativa, la centralidad de estos fenómenos radica en la necesidad de pensar la violencia post-fordista sin recurrir a una teoría general de la modernidad como superación paulatina y final de la violencia, pues dicha teoría general no lograría captar la especificidad de sus múltiples manifestaciones, subordinándolas a una versión evolucionista y progresista de la historia. Más que hablar de modernidad y violencia en general, interesaría pensar la forma en que la modernidad misma ha sido sobre-codificada por una determinada concepción de la temporalidad relativa al progreso y la modernización, respecto de la cual la violencia aparecería generalmente como un fenómeno refractario, atávico y pre-moderno, que debería ser lógicamente superado de acuerdo con el despliegue paulatino de la historia. En tal caso, Juárez, el narcotráfico y la guerra global, no son sino expresiones de un permanente proceso de modernización compulsivo, que desbarata a la misma modernidad como *proyecto incompleto*, mostrando su

materialidad como generación permanente de formas de violencia y precarización de los pueblos.

Para terminar, quisiéramos volver a *2666* de Roberto Bolaño, la novela póstuma del escritor fallecido el año 2003 y que en su cuarta parte, llamada *La parte de los crímenes*, con el sarcasmo característico de su pluma, relata el hallazgo de los primeros cadáveres de mujeres y niñas en Ciudad Juárez. No debería extrañar que uno de los primeros cuerpos mutilados sea encontrado en un basurero, espacio fundamental de los reveses de la modernidad latinoamericana, lleno de teporochos y pepenadores, basura y desechos. El basurero donde se encuentra la primera víctima se llama *el chile*, nombre que alude en lenguaje popular mexicano a la genitalidad masculina, pero también al ají, y por supuesto, al país de origen del mismo Bolaño, país considerado como el mejor ejemplo de la implementación del neoliberalismo y de un reacomodo político superficial (transición a la democracia) que mantiene las cosas en su lugar. Chile es, finalmente, para Bolaño, otro infierno más, un basural producido por la modernización compulsiva implementada en tiempos de la dictadura de Pinochet. Por supuesto que Chile es también un país vitalizado por las protestas indígenas y estudiantiles que no se conforman con que *les metan el chile en el ojo*, pero la ironía de Bolaño, no por cáustica deja de ser elocuente. Su elocuencia, lamentablemente, trasciende la escena chilena y se multiplica, insólitamente, en la actualidad latinoamericana. Y es ahí donde una crítica de la violencia no puede convertirse ni es un llamado pacifista a la reconciliación, ni en una justificación de los accidentes de la historia según un concepto mayor, una filosofía progresiva de la modernización. Ese ha sido el problema general de la *intelligentsia* latinoamericana, la imposibilidad de elaborar una crítica materialista de la modernidad, sin caer o en su absoluta monumentalización, o en su rechazo igualmente monumental. Si la crítica de la modernización compulsiva nos lleva, finalmente, a la crítica de la espacialización de la temporalidad, entonces no basta ni con un rechazo del Estado, de la política, del derecho o de la misma modernidad, en nombre de un atávico pasado auténtico, incontaminado, anti-moderno, pues lo que aquí está en juego es la continuidad o la complementariedad entre la destrucción de la metafísica y la crítica de la acumulación. Es eso lo que dota de pertinencia a la crítica de la economía política de la violencia, tanto a nivel regional, como a nivel global, donde se verifica el agotamiento de la geo-filosofía imperial y su rearticulación en el nuevo orden mundial.

12. – CUERPOS SIN AURA: VARIACIONES SOBRE EL POEMA DE LA LEY

La pintura es un 'poema muerto' (silencioso) y la poesía es una 'pintura parlante' (sonora).

François Jullien. *La gran imagen no tiene forma*

Hay que pensar en esto: la victoria de lo invisible no brilla.

Pascal Quignard. *Las sombras errantes*

La brecha que separa el proyecto de una sociedad totalmente administrada, incluso más allá de la teoría clásica del totalitarismo, es decir, de una sociedad programada biopolíticamente en cada uno de sus puntos e intersticios con respecto a las sociedades reales, constituidas por diversas dinámicas de poder, control, disciplinamiento y resistencias, muestra no solo la imposibilidad de sostener una teoría monumental del poder, sino también la condición contingente de toda dominación, su carácter histórico. Pensar el poder y la dominación olvidando esa condición contingente o irresuelta nos lleva a fantasear con una teoría neo-totalitaria de la clausura final de la experiencia, precisamente porque la experiencia es la brecha que separa al modelo monumental de la dominación y las formas de vida que dicho modelo pretende controlar. En tal caso, más que infinitas descripciones de los sofisticados mecanismos del poder contemporáneo, lo que parece necesario para una problematización actual es la interrogación de la misma contingencia de *su* ley, no solo del derecho o del Estado moderno, ni de las instituciones disciplinarias y de control, sino de la tensión insuprimible entre dominación y resistencia. Llamaremos a dicha tensión, relación soberana, a contrapelo de la concepción jurídica y política de la soberanía que la inscribe en ámbitos acotados a nivel del Estado y del derecho constitucional. La soberanía entonces,

más que constituir una instancia resuelta y remitida a un orden específico, es el nombre de la misma indecidibilidad que constituye las relaciones del ser-en-el-mundo-con-otros.

Proponemos entonces pensar la soberanía como una política de la indeterminación y justo allí, pensar la brutalidad de la violencia contemporánea no como falta o plenitud de la ley, sino como su operación efectiva, la que consiste en escribirse sobre los cuerpos para proclamarse y confirmarse en un mismo movimiento. Interrogar esa escritura que es la violencia sobre los cuerpos, nos debe llevar a pensar la problemática relación entre derecho y logo-centrismo, pero también, entre violencia y foto-centrismo, pues hay una dimensión pictórica innegable en la escritura de la ley sobre los cuerpos, en su encarnación, que está relacionada con una cierta tradición política, aurática y luminosa.

* * * * *

Georges Bataille concluye *Las lágrimas de eros* con una referencia fundamental al *Leng Tché* (muerte por cien cortes), un procedimiento de castigo que implica la muerte lenta del ejecutado que es descuartizado metódicamente y mantenido vivo con dosis de opio que se reflejan en su rostro, lugar donde convergen el dolor del suplicio y el éxtasis de una experiencia "fuera de sí". La imagen utilizada por Bataille le habría sido dada por un tal doctor Borel y reflejaría el suplicio aplicado a Fu-Tchu Li el 25 de marzo de 1905, por haber asesinado al príncipe Ao-Han-Ovan. Él mismo Bataille nos indica, no sin asombro, que este suplicio le habría sido asignado por el emperador al regicida como acto de misericordia para evitar la pena máxima que consistía en ser quemado vivo. A partir de esa imagen se revela para el francés una convergencia fundamental entre el horror extremo y el placer orgásmico, llevando la experiencia del sacrificio, constitutiva del orden religioso, más allá del éxtasis místico, hacia una materialidad que *se hace carne* en la misma forma en que la dinastía comunica su mandato al pueblo mediante la inscripción de su poder en el cuerpo del sancionado. En efecto, Fu-Tchu Li, su cuerpo de culpable, es auratizado mediante la inscripción de la ley soberana y de la misericordia del soberano, dibujándose en su rostro no solo el opio destinado a retardar su muerte, sino el *goce soberano* de la sanción y la excepción. La pena

de muerte y la piedad de un suplicio que sería, en principio, menos drástico que la incineración del culpable.

> *Tal es, en mi opinión, la inevitable conclusión de una historia del erotismo*. Pero debo añadir lo siguiente: limitado a su ámbito propio, el erotismo no hubiera podido acceder a esta verdad fundamental, reflejada en el *erotismo religioso*, es decir, la identidad del horror y de lo religioso. La religión, en su conjunto, se fundamentó en el sacrificio. Pero sólo un interminable rodeo ha permitido acceder al instante en el que, visiblemente, los contrarios aparecen vinculados, donde el horror religioso, reflejado, como sabemos, en el sacrificio, se vincula al abismo del erotismo, a los últimos sollozos que sólo el erotismo ilumina.[1]

Interesa, en principio, detenernos en esta relación constitutiva entre erotismo, poder y excepción, o si se prefiere, en la inscripción brutal del goce soberano en el cuerpo como clave de una teología política que no es privativa ni de Occidente ni está referida a un cierto pasado, ya superado por la lógica humanista del derecho occidental, aunque sea el cristianismo una de sus más depuradas versiones, según la reciente genealogía de la *encarnación* realizada por Rodrigo Karmy (*Políticas de la excarnación* 2014). En este sentido, Bataille entiende que esta imagen del suplicio radicaliza su investigación del erotismo, iniciada ya antes de la Segunda Guerra Mundial, y le permite abrirse hacia una consideración de la superposición entre la *petite morte* del orgasmo y la muerte como experiencia radical de negatividad. Su hipótesis es que dicha fotografía captura, de una u otra forma, y de manera no verbal, una experiencia inenarrable, la experiencia del *morir*. Pero, a la vez, ese reflejo de la muerte teniendo lugar sobre el cuerpo no debe ocultar la otra experiencia fundamental que dispone del cuerpo como lugar de su ensañamiento, a saber, la inscripción-escritura de la ley dinástica sobre el culpable, quien queda convertido en una especie de lienzo donde la misma ley soberana se dibuja y se confirma en un mismo acto.

Lo que importa de dicha inscripción-escritura es, entonces, la misma indeterminación del goce soberano que necesita de un cuerpo (en realidad necesita de muchos, de todos) para auto-contenerse. Lo que queda siempre en vilo es la misma negatividad opaca (sin aura) de

1. Georges Bataille, *Las lágrimas de eros* (1997), 249-250.

esa experiencia que la ley envuelve, dialécticamente, para re-funcionalizarla de manera positiva, produciendo así el *ejemplo ejemplar*, esto es, la instanciación material de su trascendencia en el orden mundano de una existencia auratizada por la violencia. Así, la ley no trata de una universalidad pre-definida y estatuida de una vez y para siempre, sino de una permanente redefinición de la frontera misma que la separa de su opuesto, el crimen. Lo que importa de esta permanente re-definición, entonces, es la frontera misma como algo indefinido, algo que debe ser establecido, recordado, reactualizado de forma permanente. Como en el relato de Kafka, *En la colonia penal* (1996), donde el culpable es castigado mediante un proceso que consiste en escribir sobre su dorso la ley que éste habría transgredido, siendo el mismo castigo una práctica *rememorativa* de la ley. Las agujas que penetran la espalda del prisionero no solo ejecutan una sanción ejemplar, sino que convierten al mismo cuerpo en el lugar donde se inscribe y materializa la operación efectiva de la ley.

En esto consistiría precisamente dicha operación en su versión más brutal, en la inscripción-limitación de la soberanía sobre un cuerpo que, mediante la auratización desencadenada por la misma violencia de esa inscripción, hace de la superficie corporal sometida al castigo el lugar no solo en el que se inscribe la ley sino donde coinciden su pretendida universalidad y su excepcionalidad fáctica. El cuerpo sometido a suplicio comunica al espectador el mensaje del soberano, pero este mensaje debe re-escribirse permanentemente, una y otra vez, pues el soberano está él mismo sujeto a una relación indeterminada que solo se articula mediante el permanente ejercicio de su excepcionalidad. Ese es el secreto de la relación soberana, no su cierre biopolítico definitivo y unilateral, sino su indeterminación, misma que habita el corazón de la tradición teológico-política y que la obliga a repensar permanentemente el estatuto mismo de la ley, confrontada incesantemente por el acto de la profanación, de lo que el mismo Foucault llamó la transgresión (*Prefacio a la transgresión*, 1996).

De ahí también la condición infinita de la demanda del poder, su paranoia insatisfecha, pues el soberano sospecha que la fragilidad de su dominio depende no de la cancelación de una supuesta deuda contraída con él por parte de la sociedad, sino del incremento potencial de esa deuda, que debe ser amortizada periódicamente mediante múltiples sacrificios. En otras palabras, la clave de la inscripción-limitación soberana es la perpetuación de la deuda como ocultamiento de

su indeterminación. Aquí resuena la crítica de Pierre Clastres a este mecanismo de transferencia unilateral que fundaría al Estado como monopolio soberano, pues su investigación muestra que en ciertas sociedades pre-estatales la deuda operaría en un sentido totalmente inverso, no como fuente del poder y donación de su legitimidad, sino como su consecuencia. En tal caso, la relación soberana pre-estatal (antes de su codificación jurídica e institucional) hace de quien detenta el poder el sujeto de la deuda, es decir, hace del soberano un sujeto sujetado a la deuda que contrae con la sociedad (*Society against the State* 1989). Sería la inversión teológico-política de esa relación de subordinación del poder a la sociedad lo que marcaría el comienzo de la deuda soberana estatal, es decir, el comienzo de la misma relación entre deuda *como* culpa y soberanía *como* razón de Estado. Y es en ese contexto que la crucifixión y el sacrificio rememorativo son partes del ritual confirmatorio del poder destinado a organizar la materialidad de la carne en la figura modélica del cuerpo, auratizado en su semejanza con Dios. Recordemos que es en la ritualidad cristiana del investimento donde Ernst Kantorowicz descubre las transformaciones del Corpus Cristi en el cuerpo mortal del soberano; cuerpo, este último, que en su misma precariedad delata el carácter contingente de la soberanía. Algo similar nos devela Benjamin en su temprano ensayo *Capitalismo como religión* (1921): "El capitalismo es, presumiblemente, el primer caso de un culto que no expía la culpa, sino que la engendra" (1996: 288) fomentando la sacrificialidad como forma masificada de la violencia mítica que funda la organización de los cuerpos y la conserva a través de la operación efectiva del derecho.

Entonces, siguiendo esta lógica argumentativa, podríamos sostener que dado el carácter contingente de la soberanía, no habría un cierre biopolítico definitivo precisamente porque nada puede ser definitivo en términos de relaciones soberanas. Tanto el *Leng Tché* o muerte por cien cortes, como el suplicio de la máquina kafkiana en *La colonia penal*, no son operaciones unilaterales de un poder que se configura trascendentemente, sino marcas que delatan su contingencia. Lo que se escribe en la carne es la forma del cuerpo, su funcionalización, vía castigo, de acuerdo con la misma ley que mediante ese acto se re-actualiza y se re-constituye. Habría así una dimensión pictórica de la ley que debe ser interrogada, dimensión ésta relativa a la forma en que la misma ley dibuja sobre la carne el cuerpo, sobre el fondo la forma, remitiendo la materialidad mortal de esa carne a la trascendencia de

la modelación (circuncisión, crucifixión, personificación), para la cual el cuerpo conservaría una relación aurática que resulta fundamental para su propia puesta en escena: el espectáculo soberano del poder dispone de los cuerpos destazados, destrozados y mutilados como marca inexorable de su propia precariedad y como ejercicio de auratización mediática en la actualidad.[2]

* * * * *

Pero una crítica de la auratización del cuerpo necesitaría arreglar cuentas con una cierta lectura liberal de Michel Foucault, lectura que convertiría su genealogía en una gesto confirmatorio del progreso de la ley como suavización o sofisticación del castigo, y que terminaría presentándonos al mismo francés como un simpatizante del neoliberalismo, entendido como régimen sin régimen, es decir, como instancia de liberación radical de todas las contenciones (morales o políticas) ejercidas sobre el cuerpo y el deseo. Creemos que este nuevo giro en la apropiación de Foucault debe ser relacionado con la lectura americana de los cursos finales y sobre todo de una cierta hermenéutica del sujeto en la que, saltándose la diferencia entre ciencias sociales y ciencia humanas, y dejando caer el peso de lo que McPherson llamó el individualismo posesivo, se confunde a Foucault con un pensador libertario (en sentido americano: ultra-liberal) y anti-estatista. La biopolítica como gubernamentalidad sucesora de la soberanía no debería leerse, nos parece, en términos de una pendiente liberal o liberal invertida, porque soberanía y biopolítica no son simplemente dos tecnologías en la historia del poder, sino dos formas de nombrar la condición siempre irresuelta de sus prácticas. Por otro lado, y este es el problema del jacobinismo contemporáneo en general, se le sigue achacando a Foucault un debilitamiento de la razón moderna y así, se le sigue remitiendo a la condición de nihilista irredento –desde Sartre hasta Zizek o Jameson. Una respuesta a esta nueva versión del *Foucault California* debe atender a las observaciones de Deleuze sobre "deseo y placer" (1995), a la cuestión de la gubernamentalidad y a la

2. En tal caso, la pornografía no sería una interrupción del modelo familiar y represivo que territorializa al deseo en una economía productiva ligada a la apropiación y a la acumulación, sino un mecanismo interno de su propia constitución. En otras palabras, la extraña cercanía entre el pecador y el místico que Bataille sostiene en *El erotismo* (1992), ahora se mostraría en la copertenencia de teología, capitalismo y pornografía como inscripción de la ley del valor en la carne.

apropiación de Agamben, pero también a lo que significó Foucault en términos históricos, pues el suyo es uno de los primeros pensamientos que habita la dislocación de filosofía e historia, es decir, el agotamiento de las filosofías clásicas del sujeto y la razón, y por tanto, del intelectual moderno como donador de razón y descifrador de la historia. La lectura neoliberal de Foucault pasa por alto este problema y sustituye su genealogía crítica del humanismo con una antropología filosófica pragmática que él mismo definió como reducción de lo humano al *homo economicus* neoliberal contemporáneo.

A la vez, nos interesa desactivar la versión progresista de la historia que ve en el derecho una permanente conquista de la libertad, para hacer aparecer la violencia constitutiva del mismo derecho, su operación efectiva y pragmática, como escritura luminosa sobre los cuerpos. Más que una continuidad en las tecnologías del castigo, cuya pendiente vendría dictada por el desplazamiento desde lo físico hacia lo psíquico, interesaría entonces pensar la diversificación del castigo como clave de la biopolítica contemporánea. No se trata de marcar una ruptura o una novedad, sino el permanente re-emprendimiento de su operatoria como domesticación, doma, control, educación y disposición de la corporeidad. Así, en *Vigilar y castigar* (1976), Foucault nos advierte de un desplazamiento que no debe ser leído como progreso sino como intensificación del castigo. Después de haber presentado el descuartizamiento público de un regicida llamado Robert François Damiens, pena máxima que se aplica en pleno siglo XVIII, nos indica cómo unos cuanto años más tarde se habría producido una cambio fundamental, asociado a la invención de la criminología panóptica. Se trataría ahora de

> Unos castigos menos inmediatamente físicos, cierta discreción en el arte de hacer sufrir, un juego de dolores más sutiles, más silenciosos, y despojados de su fasto visible, ¿merece todo esto que se le conceda una consideración particular, cuando no es, sin duda, otra cosa que el efecto de reordenaciones más profundas? Y, sin embargo, tenemos un hecho: en unas cuantas décadas, ha desaparecido el cuerpo supliciado, descuartizado, amputado, marcado simbólicamente en el rostro o en el hombro, expuesto vivo o muerto, ofrecido en espectáculo. Ha desaparecido el cuerpo como blanco mayor de la represión penal (15-16).

Y habría que poner atención a la desaparición del cuerpo en la "represión penal" como principio humanista de una nueva criminología que no logra, a pesar de sus esfuerzos y su nueva economía, conjurar al mismo cuerpo y expulsarlo totalmente de la escena política. Foucault, en efecto, piensa esta sofisticación humanitaria como irrupción de un momento epistémico importante, donde "la antigua pareja del fasto punitivo, el cuerpo y la sangre, ceden el sitio. [Y] entra en escena, cubierto el rostro, un nuevo personaje. Se pone fin a cierta tragedia" (24) pero solo para dar paso al "principio [de] una comedia con siluetas de sombra, voces sin rostro, entidades impalpables. El aparato de la justicia punitiva debe morder ahora en esta realidad sin cuerpo" (24) del culpable.

Pero esta substracción del cuerpo desde el ejercicio público del castigo no debe llevarnos a la errónea conclusión acerca de un cierto fin de la operación que el castigo pone en marcha. Por el contrario, la sofisticación de la pena también implica la sofisticación de la forma en que la misma ley se inscribe en la carne, ya no sólo en el acto monumental de la ejecución pública, sino en las diversas operaciones que tallan sobre los cuerpos los códigos del poder.[3] Dispositivos varios que van desde hospitales y regimientos hasta prisiones y escuelas, aparecen ahora en lugar del cadalso y del cuarto de tortura. La misma tortura se ha metamorfoseado en un conjunto médicamente sostenido de intervenciones puntuales orientadas a mantener vivo el cuerpo sufriente como testimonio, siempre precario, de la invulnerabilidad del poder. No habría así un tipo de castigo pre-moderno, brutal y sobreexpuesto y otro sofisticado, sutil y moderno, sino infinitas combinatorias de inscripción y escritura sobre los cuerpos con la misma finalidad: *perpetuar la validez del contrato en la fragilidad de la carne*. De ahí que tampoco sea plausible leer el modelo biopolítico como una configuración exclusiva y unilateral del mundo actual, pues desde las tecnologías cristianas del yo, hasta la emergencia de las ciencias humanas, la gubernamentalidad, la soberanía jurídica, el poder estatal, la anatomopolítica y la biopolítica, más que sucederse en términos evolutivos, se yuxtaponen como técnicas de organización y funciona-

3. Es aquí donde habría que pensar en la pena de muerte como el lugar donde se hace evidente la copertenencia de soberanía, violencia y el principio de crueldad que se manifiesta en la sofisticación humanitaria de la ejecución letal. Se trata de una pena que, sin mayores interrupciones, sigue en ejercicio hoy como ritual confirmatorio de la lógica inmunitaria de la democracia. Derrida, Jacques. *The Death Penalty*, 2014.

lización de la existencia. El modelo panóptico y el saber criminológico son solo casos de las múltiples formas en que la ley se auto-constituye en la inscripción, pictórica y escritural a la vez, sobre los cuerpos, mediante pinceles y cinceles de distinta naturaleza.[4]

De tal modo, si las relaciones de poder penetran y se inscriben en los cuerpos, no debemos olvidar que en cuanto relaciones ellas mismas contradicen un modelo centralizado, monumental y trascendental con el que históricamente se ha representado el poder. Foucault, en efecto, mediante una simple pero efectiva revisión de los postulados de la economía clásica del poder, presenta un modelo descentrado, desigual y combinado en el que diversos dispositivos y mecanismos, diversos aparatos y disciplinas se turnan en la organización disciplinaria de la sociedad. Los postulados de la propiedad, de la centralidad, de la unilateralidad, de la esencialidad, de la localización, etc.; postulados que describen un poder todavía monolítico y territorializado en la figura del Estado, y de los aparatos de Estado, quedan así desplazados por una cartografía cruzada por redes y líneas en las que el poder ya no es institución ni propiedad, sino intensidades en variación. Sin embargo, es en ese contexto que Gilles Deleuze (*Foucault* 1987) descubre una cierta *auraticidad* en la escritura foucaultiana:

> El libro de Foucault está lleno de una alegría, de un júbilo que se confunde con el esplendor del estilo y la política del contenido. Está ritmado por atroces descripciones hechas con amor: el gran suplicio de Damián y sus desahuciados; la ciudad apestada y su control; la cadena de los condenados a trabajos forzados que atraviesa la ciudad y dialoga con el pueblo; después, y por oposición, la nueva máquina aislante, la prisión, el coche celular, que hablan de otra «sensibilidad en el arte de castigar». Foucault siempre ha sabido pintar maravillosos cuadros como fondo de sus análisis. Aquí, el análisis se hace cada vez más microfísico, y los cuadros cada vez

4. Aunque esto merecería una reflexión más extensa, podemos decir que si la reconfiguración de las relaciones del poder soberano con los cuerpos exige una "ciencia de la carne", como demanda Eric Santner (*The Royal Remains* 2011) que dé cuenta de la encarnación de la soberanía en el cuerpo del rey y en el cuerpo plebeyo respectivamente; quizás esta misma "ciencia de la carne" nos permita entrar en relación con la decadencia barroca expresada en la fragilidad carnal y mental del soberano clásico y en la descomposición del cuerpo plebeyo contemporáneo. Me gustaría referir a la escritura de Severo Sarduy, toda ella, y en particular a *El Cristo de la Rue Jacob* (1987), como una reflexión acotada a la relación entre escritura barroca, tatuaje y cicatriz.

> más físicos, expresando los «efectos» del análisis, no en el sentido causal, sino en el sentido óptico, luminoso, de color: del rojo sobre rojo de los suplicios al gris sobre gris de la prisión (49-50).

Aquí, en el júbilo de una escritura luminosa, que elige bien los contrastes y pinta bien los cuadros en los que se explicita la aridez de una lectura teórica controvertida, es donde habría que pensar la analítica del poder foucaultiana más allá de los presupuestos evolucionistas liberales según los cuales, el progreso de la ley se comprueba en la sofisticación humanitaria del castigo. No porque dicha sofisticación esconda una brutalidad secreta, que sigue ocurriendo en la oscuridad de las prisiones y los reclusorios modernos (Abu Ghraib, Guantánamo, etc.), sino porque como tal, más que constituir un momento de superación de las atrocidades del pasado, es simplemente una interrupción de ese horror, un horror que está siempre a punto de volver a acaecer, tan pronto como la soberanía comience a hacer la experiencia de su propia finitud. La arqueología del poder no opera en una diagonal evolutiva, sino que está ritmada, como nos dice Deleuze, por una tensa e inanticipable relación de diferencia y repetición, donde los mecanismos destinados a extorsionar el cuerpo para que confiese su crimen se complementan graciosamente con los dispositivos destinados a modelar sus comportamientos tolerados. Si no entendemos eso, corremos el riesgo de caer, como lectores, en la auraticidad de una escritura superior que dibuja la atrocidad de la violencia según la secreta ley de una progresión. No se debe olvidar que la genealogía es gris y opaca.

En otras palabras, el desmembramiento, la decapitación y la quema pública no solo *no* desaparecen sino que, suspendidas en la lógica contemporánea que altera las relaciones entre visibilidad y secreto, amenazan con reaparecer en cualquier momento. La arqueología no es interrumpida por un evento singular y soberano, sino por infinitas escansiones genealógicas que nos expulsan del discurso criminal hacia una ontología inestable del presente, donde la ley ya no se dibuja unilateralmente sobre *un* cuerpo, sino que pinta un paisaje general sobre el todo social, con intensidades variables y con tonalidades diversas.

En esta masificación se haya la clave de la actual violencia post-fordista, en cuanto violencia que no responde ni a la organización panóptica de la vigilancia, ni al modelo hobbesiano de la soberanía. Los

mismos postulados que Foucault describe y desplaza para dar cuenta de la teoría tradicional del poder podrían ser utilizados para dar cuenta de esta forma fluida e intermitente de la violencia que hoy por hoy parece restituir la legitimidad de las ejecuciones públicas como conjuración de su propia inestabilidad. La proliferación de formas brutales de violencia contemporánea no solo contradice el esquema liberal del progreso punitivo, sino que también confirma la indeterminación de la misma relación soberana, la que necesita volver a inscribirse-pintarse en el paisaje social para confirmar su predominancia y su pre-potencia. Y aunque ya no se trata del castigo ejemplar, como en el caso de Fu-Tchu Li o de Robert François Damiens, todavía se trata de la producción masiva de cadáveres ya no por la excepcionalidad de la guerra (o del Holocausto), sino porque el Estado de excepción ha llegado a ser la regla. Necesitamos pensar el cadáver en la época de su reproductibilidad técnica ilimitada, no como índice de una desnudez esencial, sino como ruina y despojo catastrófico en la historia natural de la destrucción contemporánea.

* * * * *

En un pasaje inaugural de su novela póstuma, *2666*, Roberto Bolaño retoma esta dimensión pictórica que bordea entre la experiencia de la locura y la forma del arte. Se trata de la historia de Edwin Johns quien, habiéndose instalado en un barrio industrial de Londres, dedicaba sus días a pintar el lóbrego barrio para montar una exitosa exposición en la galería Emma Waterson, alternativa a la cultura oficial londinense de fines del siglo veinte. Dos de los críticos dedicados a la obra de Benno von Archimboldi se dan cita en este contexto y comentan aquella renombrada exposición que le valió algo así como la consagración y la locura al pintor. En medio de grandes cuadros sobre el barrio, marcados por el gris y un sentimiento melancólico de abandono, destacaba una especie de obra maestra irrepetible, que tiempo después fue considerada como inicio del nuevo animalismo o nuevo decadentismo inglés. El cuadro, nos cuenta Bolaño "de dos metros por uno, era, bien mirado (aunque nadie podía estar seguro de mirarlo bien), una elipsis de autorretratos, en ocasiones una espiral de autorretratos (depende del lugar desde donde fuera contemplado), en cuyo centro, momificada, pendía la mano derecha del pintor" (76). En efecto, Johns se había cortado la mano, la había llevado a un taxidermista, luego había ido al hospital alegando un accidente, para

entonces recuperar la mano y completar su última obra. Lo que siguió, rápidamente relatado por Bolaño, fue una consagración relativa y pasajera y la locura que lo llevó a un hospicio donde los críticos le visitan un tiempo después.

Pero, ¿qué está en juego en este pasaje, que además es un pasaje reiterado en la escritura de Bolaño? Bástenos recordar otra escena donde la función pictórica y poética colindan con el crimen y la locura. Se trata de Carlos Wieder, personaje central de *Estrella distante* (1996), quien no solo es un aviador de la fuerza aérea chilena, sino un oficial represivo de la dictadura que, con inclinaciones poéticas, escribe poesía en el aire de Santiago mientras tortura mujeres víctimas de la represión militar. Dos son los momentos decisivos en esa novela, según nuestra interrogación actual: el momento en que Wieder decide montar una exposición fotográfica en Santiago, para la que había invitado a otros oficiales y a miembros de la prensa. La exposición se lleva a cabo en el departamento de un amigo y consistía en hacer esperar a los asistentes para que entrasen a un cuarto lleno de fotografías de cuerpos torturados y flagelados, posiblemente por él mismo. El segundo momento ocurre al final, ya disuelta la trama, cuando Wieder es buscado en España por un detective privado que lo reconoce por casualidad, al haber puesto atención indiciariamente (*á la Poe*) en la forma de posar la cámara de un anónimo camarógrafo de la industria porno *underground*. Se trataba del mismo Wieder que no podía ocultar su relación "poética" con la imagen.

Lo que está puesto en escena acá es una cierta exacerbación mimética que termina por agotar a la misma representación, haciéndola evidente como acto de encarnación. Johns pone su mano en medio del cuadro y con eso no solo hace irrepetible el cuadro, sino que expone su auraticidad de manera brutal, centrándola en la mano momificada que funciona como vestigio de la operación de pintar. La mano que pinta desactiva a la misma pintura, siempre que interrumpe la posibilidad de repetición, condenando al pintor a la locura. De manera analógica, Wieder que escribe poemas aéreos con su *Messerschmitt* de la *Luftwaffe* (y habría que pensar en Sebald acá) heredada por la aviación chilena, también escribe en el cuerpo flagelado de las hermanas Garmendia y de otras víctimas de la tortura, la condición exacerbada de la ley marcial en plena dictadura, cuando el estado de excepción define al mismo Estado nacional. Y quizás es esa relación de exacerbación, de descoyuntamiento y locura la que está a la base de la vio-

lencia relacionada con los femicidios que componen la cuarta parte de *2666*. Se trata de una montaje narrativo muy cuidadosamente relatado donde se da cuenta de la emergencia del cadáver como condición cotidiana de un México sometido a las leyes de hierro de la globalización financiera y la flexibilización laboral. Pero no solo se trata de cadáveres, muchos de ellos, de mujeres y niñas, mutilados, cortados, destazados, abandonados en los más insólitos lugares, comunicados entre sí como mudas señales de un sufrimiento que escapa de toda representación y de toda forma de comunidad, sino de cuerpos en los que se inscribe no la ley en su condición dinástica, sino en su inestable precariedad, justo en su transición desde la soberanía nacional hacia una forma de articulación corporativa y transnacional, donde el narcotráfico y las maquilas apenas pueden esconder su profunda complicidad en el tráfico de cuerpos y en la extorsión de la carne.

Crímenes sexuales, los femicidios, que en su especificidad hacen aún más evidente el goce soberano infringido sobre el cuerpo femenino, sobre la desnuda carne que es violada, a veces masivamente, y sobre la que la ley fáctica de la globalización, no la ley ideal del pacto social, intenta asegurar su soberanía y su dominación. Como diría Rita Laura Segato[5], la violencia escrita en el cuerpo de las víctimas de femicidio es un mensaje cuyo destinatario somos todos. En dicha escritura no solo está en juego la identidad de un determinado cartel de drogas, sino la identidad misma de la ley que expuesta a su desfundamentación, lucha por reinscribirse en el cuerpo social. Así, la violación como acto distintivo de esta violencia, constituye una práctica ejemplar, ya más allá del descuartizamiento de Robert François Damiens o la muerte por cien cortes de Fu-Tchu Li, una práctica ejemplar y masificada a niveles de paroxismo, en una situación de emergencia de la que el morbo literario y periodístico obtiene grandes dividendos, sin la capacidad de interrumpir, en medio de su sensacionalismo estetizante, al auratización del cuerpo de las afligidas.

Segato insiste (2006) en que se trata de un "uso y abuso del cuerpo del otro sin que éste participe con intención o voluntad compatibles" (7), ya que esta práctica anula la voluntad de la víctima "cuya reducción es justamente significada por la pérdida del control sobre el comportamiento de su cuerpo y el agenciamiento del mismo por la voluntad del

5. Ver *La estructuras elementales de la violencia* (2003) y *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (2006).

agresor" (7). De tal manera, "la víctima es expropiada del control sobre su espacio-cuerpo" (7), y su mismo cuerpo es convertido en el lienzo donde se dibuja la dialéctica de la ley y su excepción.

> Es por eso que podría decirse que la violación es el acto alegórico por excelencia de la definición schmittiana de la soberanía –control legislador sobre un territorio y sobre el cuerpo del otro como anexo a ese territorio. Control irrestricto, voluntad soberana arbitraria y discrecional cuya condición de posibilidad es el aniquilamiento de atribuciones equivalentes en los otros y, sobre todo, la erradicación de la potencia de éstos como índices de alteridad o subjetividad alternativa. (9)

Pero, la imposible totalización de esta definición schmittiana de la soberanía es la que nos debe llevar a pensar en otra relación con la ley y el derecho, otra relación con la carne y el cuerpo, pues, finalmente, la crítica del fono-logo-centrismo que está en la raíz de la violencia antropológica, según la observación derridiana a la lección de escritura de Levi Strauss (*De la gramatología* 1978), debe ser suplementada por la crítica de la fotología y la auratización representacional (*heliopolítica*) de los cuerpos y su organización, según un principio de razón que estructura la reducción del ser-en-el-mundo-con-otros a una mera cuestión de intercambio luminoso.

Una "crítica" de la función pictórica, fotológica, en la inscripción del poder sobre el cuerpo, de su auratización o encarnación luminosa, bendita o sagrada, es una "crítica" de la ley de la facticidad que se inscribe-escribe paranoicamente en los cuerpos según el ritmo de la des-regulación y la contracción de la acumulación capitalista. Frente a esta ley de hierro de la acumulación que se recrea mutuamente con la violencia mítica de la ley jurídica y soberana, hay que pensar en una nueva ley, opaca, sin brillo, que resista permanentemente su auratización, esto es, la "mitología blanca" de su origen. No habría un espacio más allá de la ley, al que pudiésemos acceder de manera mística, sino que hay una negatividad opaca que resiste toda dialectización y que desactiva todo imperativo luminoso sobre la "comunidad" y el orden social. Se trata de pensar allí, en la tensión entre *el poema de la ley* escrito sobre los cuerpos y la *ley de un poema* que desborda su incorporación, desobrando al mismo cuerpo, substrayéndolo no solo desde la representación espectacularizada de hoy, sino desde la

ontología del capital, que es, finalmente, la que define el ritmo alocado que se dibuja sobre el cuerpo como pentagrama que organiza las relaciones de suplementariedad o copertenencia entre acumulación, soberanía y crueldad.

Quizás en esto se juega, como en su momento para Bataille, la posibilidad de un republicanismo sin soberano, de una soberanía sin cabeza, donde la figura de la ley y del líder queden expuestas en su opaca cotidianidad, más allá del reinado del sol y su imperio luminoso, en el territorio inexplorado de las sombras errantes que "somos" en la intimidad de la noche. Es ahí donde Quignard postula su crítica del principio helio-político y helio-trópico occidental: "Walter Benjamin escribió a principios del siglo pasado que las invenciones de la fotografía y de la cinematografía habían introducido, al interior mismo de lo que habían creado, *la ausencia de la sombra*" (*Las sombras errantes* 52). Quizás por eso la fotografía y el cine siguen comportando un índice de redención, porque extreman la incompatibilidad de la sombra y la presencia, relegando la sombra a una forma de la ausencia que interrumpe la utopía de la transparencia total, forma vulgar de la metafísica de la presencia. Pero es también aquí donde deberíamos recordar que para Benjamin la fotografía, su promesa, está siempre cruzada por un principio de decadencia, en la medida en que como imagen nunca puede ser plenamente contemporánea de lo que representa.

> Es por esto que la luz que 'conquista la oscuridad completamente' –[nos recuerda Eduardo Cadava]– fracasa al iluminar la fotografía. Y fracasa, precisamente, porque olvida qué es una fotografía, porque disimula la incapacidad de representar que caracteriza a la fotografía. (*Trazos de luz* 2006).

En esa incapacidad constitutiva de la fotografía radica la fragilidad de la imagen en su relación con la soberanía, cuestión que más que confirmar su escritura sobre los cuerpos, los desauratiza, *espectralizándolos*. Una crítica radical de la operación fotológica de la soberanía como práctica onto-teo-lógica que se encarna en los cuerpos, pasa entonces por una interrogación sustantiva de la relación entre historicidad e imagen (fotográfica, pictórica, cinemática), y por su relación con la narrativización de la experiencia y de la muerte, cuestión para la que necesitamos una nueva consideración sobre el estatuto masivo del cadáver y su representación fotográfica.

13. – POLÍTICAS DEL REGISTRO

> La imagen dialéctica ha de definirse como el recuerdo involuntario de la humanidad redimida.
>
> Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso*

¿Cómo pensar la relación entre imagen y narración de una forma tal que no repitamos ni la lógica del relato maestro ni la rutinización de la imagen a la que estamos cotidianamente ex-puestos? ¿Cómo evitar el vaciamiento de la imagen y su homologación genérica para leer en ella la dislocación de un tiempo que se resiste a la organización lineal de la historia? ¿Cómo pensar, finalmente, la condición intrínsecamente heteróclita de las imágenes sin producir una "imagen del pensamiento" que confirme, a nivel fotológico, la captura de la experiencia por la ley de la ex-posición? Intentaremos leer las contribuciones de Georges Didi-Huberman como indicaciones de una problemática relevante para pensar la indecisa relación heterográfica entre nihilismo y destrucción.

En efecto, el fuerte debate que desencadenó el ensayo del historiador del arte Georges Didi-Huberman, titulado *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto* (2004), iniciado por el director de cine Claude Lanzmann, autor del famoso y delicado documental sobre el Holocausto (*Shoah* 1985), y continuado con excesivo rencor por Gérard Wajcman y Élisabeth Pagnoux, no nos resulta ajeno en la medida en que la *Shoah* o destrucción asociada con el exterminio del pueblo judío fue un hecho que ponía en cuestión el concepto moderno y universal de humanidad, y porque lo que estaba en juego en ese debate era la pertinencia de las imágenes de la destrucción y la política implícita en el acto de mostrarlas, comentarlas, volver a ellas, hacerlas visibles, esto es, revivirlas y ponerlas a circular en el mundo indiferente de los medios y las mercancías. En tal caso, no sería erróneo advertir dos

dimensiones del debate que interesaría pensar como antecedentes de nuestra pregunta central sobre la relación entre imagen y destrucción. Por un lado, las objeciones de Wajcman y Pagnoux contra la "fetichización" de la lectura que Didi-Huberman realiza de cuatro fotografías tomadas en agosto de 1944 en un campo de exterminio de Auschwitz, por uno o varios *Sonderkommandos* anónimos. Por otro lado, la problemática general de la representación del Holocausto a propósito de la publicación del catálogo *Mémoire des camps. Photographies des camps de concentration et d'extermination nazis (1933-1999)*, a cargo de C. Chéroux, el 2001; catálogo en el que fue publicado por primera vez el texto de Didi-Huberman (de hecho, *Imágenes pese a todo*, como libro, es la continuación de ese texto particular con una serie de respuestas rigurosas a las objeciones de Lanzmann, Wajcman y Pagnoux). En el primer caso, como se ve claramente, se trata de una objeción acotada a las cuatro fotografías anónimas, mientras que en el segundo caso se trata de la relación más general entre fotografía e historia, o si se prefiere, entre imagen y destrucción.

En su respuesta a dichas objeciones, Didi-Huberman muestra hábilmente que no hay una verdadera contra-lectura de las fotografías de parte de sus objetores, sino más bien un desprecio generalizado de ellas y una sospecha respecto a la potencial reducción del acontecer trágico de la destrucción a la "lógica" de la imagen; pero, y esto es realmente lo relevante para nosotros, también muestra que en dicho desprecio se deshecha la posibilidad de una discusión sobre la misma relación entre imagen e historia, entre experiencia y fotografía, entre la catástrofe y sus registros, que termina por cerrar y des-politizar el asunto desde una cierta conciencia estupefacta, incapaz de confrontar el horror de la historia acontecida, condenándonos a una parálisis con respecto a las disputas por el sentido. Así, haciendo uso de una reflexión de Siegfried Kracauer (*Theory of Film* 1974) sobre la Medusa y el escudo de Perseo, Didi-Huberman nos dice que antes de experimentar, bajo el pretexto del desprecio, la inmovilidad pasmada que nos provocan las imágenes del horror relacionadas con los campos, el trabajo crítico (del historiador, del analista) consistiría en mirar esas imágenes, precarias y siempre imperfectas, como el reflejo de la Medusa en el escudo de Perseo, reflejo que le permitió, a pesar de su condición derivada, descabezar al monstruo mitológico y no sucumbir al horror de su mirada. La *imagen-escudo* muestra, a pesar de su fragilidad, un acaecer histórico irresuelto, a la espera de su redención,

pero esta redención no es una recuperación, sino una reapertura de nuestra relación con la historia:

> Se comprende entonces que, desde esta perspectiva, la imagen no resucita nada, no consuela de nada. Sólo es redención en el segundo –tan precioso– en el que ocurre: es una manera de expresar el desgarro del velo pese a todo, pese a que todo vuelve a taparse de inmediato con un velo en lo que Benjamin llamará la "desolación del pasado". (*Imágenes pese a todo* 247)

Se trata de mirar las imágenes entonces, sin pretender agotar en ellas la verdad de lo ocurrido, sino para abrir con ellas el cierre que todo pasado impone sobre el tiempo político e indeterminado del presente: "Habría que saber mirar en las imágenes a lo que han sobrevivido" [no olvidemos que las cuatro fotografías en cuestión fueron tomadas por uno o varios prisioneros desde un techo, clandestinamente, en agosto de 1944, como efímero testimonio de aquello que estaba condenado al silencio y la desaparición] "Para que la historia, liberada del puro pasado (este absoluto, esta abstracción), nos ayude a abrir el presente de los tiempos." (264)

Es en este sentido que Didi-Huberman aboga por la pertinencia y la necesidad de entrar en relación con las cuatro fotografías sobrevivientes del horror de los hornos; fotografías tomadas por uno o varios judíos seleccionados por las SS para trabajar en la parte material del extermino, esto es, para agrupar, quemar y hacer desaparecer cadáveres. Se trata de cuatro imágenes que estaban destinadas a dejar un registro de las atrocidades cometidas en los campos, precisamente porque la máquina del exterminio nazi consistía en quemar todo, en no dejar nada al azar, incluso asesinando a estos mismos *Sonderkommandos*, a estos judíos obligados a barrer las cenizas de otros judíos. Nunca se nos sugiere, sin embargo, que las imágenes sean más importantes o más representativas que los testigos, que en ellas se cobije el silencioso dolor de las víctimas, o que ellas, finalmente, estén llamadas a dar cuenta y agotar la verdad del pasado. Por el contrario, en su precariedad constitutiva y en su circunstancialidad se cifra la política de un registro, el del extermino, que no por injustificable se vuelve inescrutable. Interrogar la frágil condición de esas imágenes, y no de la imagen en general, es pues la tarea a la que se aboca el historiador, adivinando que en ellas no se oculta, como en un umbral

silencioso, sino que se cifra en su superficie, en lo que muestran y dejan ver, una pista invaluable para repensar la misma relación entre historia y destrucción.

En un sentido opuesto, Lanzmann apela a una estrategia aparentemente distinta, una estrategia que interrumpiría la morbosidad de la representación trivial de la destrucción, produciendo una experiencia indirecta de esa situación, mediada, sutil y respetuosa, con el dolor de las víctimas sacrificadas en esos campos de exterminio. ¿Cómo no hablar de las víctimas con el lenguaje trivial de los medios? ¿Cómo mostrar el sufrimiento sin apelar a la producción de clichés emotivos y burdos que indiferencian la violencia, naturalizándola o volviéndola excepcional, accidental? Sobre todo porque, como argumentan Wajcman y Pagnoux, la simple reducción de la *Shoah* a la "lógica" de la imagen, tendería a indistinguir la especificidad de esa catástrofe, vulgarizándola en el acontecer cotidiano de nuestras sociedades post-Holocausto. La imagen pareciera entonces posibilitar un pasaje hacia un "post" cargado de olvido e irresponsabilidad, pero también hacia una relación icónica y, por tanto, cristiana con la destrucción, cuestión que sosegaría al espectador condenando la devastación a un pasado ya pasado. Tendríamos que advertir que aquí estaría la raíz teológica de la postura iconoclasta de Lanzmann y sus acólitos, no solo en la monumentalización de "la" *Shoah*, el film, como único documento capaz de interactuar con lo "inimaginable" del exterminio (cuestión que complementa sus críticas de la imagen con una teoría casi sublime de lo inimaginable, lo irrepresentable), sino también en el rechazo advenedizo de toda interpretación, de toda imagen, de toda elaboración, como desacralización pagana de un sufrimiento religiosamente excepcional (aunque Didi-Huberman, siempre muy respetuoso, no termina por decirlo).

Por supuesto, el contraargumento del historiador comienza por interrogar en Lanzmann, pero más enfáticamente en Wajcman y Pagnoux, no solo la mitificación del film del primero (en un contraste crucial con *Histoire(s) du cinéma* de Jean-Luc Godard, 1988), sino la ausencia de una reflexión sostenida y matizada sobre las imágenes, las que gracias a la falta de análisis, quedaban convertidas en "una" imagen homogénea, esto es, en un tipo de "aparato" ideológico destinado a restarle dramatismo a "los hechos". Se pregunta el historiador: ¿acaso las imágenes que nos entregan estas cuatro fotografías tomadas clandestinamente son semejantes a la representación ho-

llywoodense del Holocausto, á la Spielberg? Su pregunta apunta a la necesidad de distinguir y matizar entre diferentes imágenes según tipos y funciones, según formas y orígenes, según su circulación y su apropiación, para entrar en relación con ellas en tanto que formas siempre fragmentarias de registro histórico. Pero, a la vez, el que las mismas imágenes sean fragmentarias siempre, supone su heterogeneidad, pues nunca habría una imagen final, única o total, como temen sus interlocutores, sino montajes, enrevesadas articulaciones entre imágenes que remiten a un tiempo otro que el tiempo fluido de la información y del progreso. El tiempo de las imágenes no tiene imagen, no es una imagen del tiempo pues es un contratiempo crítico que interrumpe el fluir de la temporalidad vulgar de la Historia, mostrándonos su heterogeneidad insuturable. La relación entre imagen e historia comporta una heterogeneidad radical u ontológica, que no puede ser devuelta a una comprensión clásica o atributiva del Ser, pues el precario registro de la historia que es la imagen nunca está resuelto ni puede ser reducido a la lógica de la prueba.

> Si elegí interrogar las cuatro fotografías de agosto de 1944 –nos dice Didi-Huberman–, es precisamente porque constituían, en el corpus conocido de los documentos visuales de esa época, un caso extremo, una perturbadora singularidad: un síntoma histórico capaz de trastornar y, por lo tanto, de reconfigurar la relación que el historiador de las imágenes mantiene habitualmente con sus propios objetos de estudio. (91)

Y resulta importante enfatizar aquí que su análisis no está orientado hacia un sistema general de categorías que le permitiesen clasificar la infinita diversidad de imágenes en el mundo contemporáneo, sino que gracias a su atenta lectura de Aby Warburg, Walter Benjamin, Georges Bataille, Sergei Eisenstein y Bertolt Brecht, lo que realmente le interesa es una teoría del montaje para pensar la dinámica histórica más allá de la relación naturalizada entre experiencia y narración. En otras palabras, lo relevante sería la relación que hay entre la imagen como forma tecnológicamente constituida de registro histórico y el saber historiográfico como ámbito enteramente político. De ahí que la imagen-montaje, la imagen-mariposa, la imagen-girón, la imagen-luciérnaga, la imagen-escudo, etc., más que categorías generales de una economía universal de las imágenes, sean nociones puntualmente acotadas y relativas a debates específicos, siempre en cada caso. Pues

es en el "cada caso" donde se juega la relación entre el saber histórico de la destrucción y la política de la verdad, no en los procedimientos positivistas o historicistas con las que el historiador convencional se dispondría a narrar "los acontecimientos tal cual ocurrieron."

> Las imágenes se vuelven preciosas para el saber histórico a partir del momento en que se ponen en perspectiva en unos montajes de inteligibilidad. La memoria de la Shoah no debería cesar de reconfigurarse –y de precisarse, en el mejor de los casos– en el transcurso de las nuevas relaciones a establecer, de nuevas semejanzas a descubrir, de nuevas diferencias a subrayar. (232)

En el fondo, lo que está en juego en la posición de Didi-Huberman es la misma posibilidad de devolverle a la imagen un índice redentor del acontecer histórico, no como éste fue, sino, para parafrasear a Benjamin, como éste alumbra en un momento de peligro. De ahí también que el desprecio y el rechazo de las imágenes no sea un simple error epistemológico, sino una grave desconsideración ontológica, una falta de cuidado con la condición insuturable del tiempo histórico, su permanente apertura, dada por un índice menor (o "débil fuerza mesiánica") que vincula el pasado con el presente, haciendo que el pasado no sea una simple cuestión técnica o historiográfica, sino que la misma cuestión historiográfica, una vez pensada desde estos "montajes de inteligibilidad", se muestre como la cuestión central a dirimir en la relación entre experiencia y lenguaje, entre acontecimiento y narración.

Las políticas del registro abiertas por este debate nos permiten entonces, avanzar más allá de la comprensión convencional de la misma política que, marcada por la precariedad constitutiva de estas cuatro imágenes fotográficas, no puede remitirse a la lógica de la representación, de la prueba o del testimonio. Y esto sería fundamental para contrarrestar el uso exagerado de la testimonialidad como prueba, que sin advertir la condición fragmentaria y decadente de la fotografía (o del mismo lenguaje averiado del sobreviviente), se apresura en funcionalizarla y sobre-codificarla desde una identificación empática con las víctimas y sus sufrimientos.[1]

1. Sería esa identificación empática y afectiva la que marcaría, por ejemplo, los usos del testimonio en los estudios latinoamericanos recientes, como si el horror de la historia acontecida pudiera traducirse, sin pérdida, a la lógica de la significación. Ese es

* * * * *

Se trata entonces de pensar nuestra relación con la imagen y, a la vez, pensar el mismo estatuto de la imagen en cuanto "fuente" histórica masificada en la actualidad. En efecto, ya sea que hablemos de fuentes intencionales o involuntarias, el trabajo del historiador consiste en escudriñar, interpelar e intentar descifrar, aunque nunca de manera final, lo que las fuentes tendrían que decirle al presente sobre un tiempo "ya sido", cuyo último resplandor no ilumina sino sutilmente para aquel o aquella que no renuncia a buscar sentido a pesar de la precariedad de su brillo. El trabajo del historiador con las imágenes del pasado (y no solo las visuales, sino también las imágenes de pensamiento) no consiste entonces en organizarlas y extorsionarlas para que hablen la lengua mayor de la Historia, confirmando su movimiento y su progreso, sino que consiste en dejarlas balbucear su frágil mensaje para interrumpir la verdad del presente. De ahí la referencia a Benjamin y a la problemática de la imagen dialéctica, de la alegoría y de lo que Eduardo Cadava (*Trazos de luz* 2006), ha llamado la fotografía como pérdida: "La fotografía es un modo de la pérdida. Nos habla de mortificación […] la relación esencial entre muerte y lenguaje relampaguea ante nosotros en la imagen fotográfica." (50)

Es en esta dimensión donde se juega la ontología de la imagen, no en la plenitud de un saber histórico seguro de sus fuentes, sino en la precariedad constitutiva de la relación al pasado que define al ser como presencia interrumpida y no confirmatoria. Se trata de una ontología no atributiva, como advertíamos, heteróclita e indeterminada, pues está siempre abierta a ser re-comenzada, cuestión que supone no solo una crítica "filosófica" del historicismo, sino una confrontación material o práctica con los mismos procedimientos con los que trabaja el historiador para producir su narrativa de los acontecimientos. Hacer de los acontecimientos una forma de la narración es la tarea ineluctable del historiador, pero eso no significa sacrificar dichos acontecimientos a una cierta "lógica" de la imagen, del tiempo o de la experiencia. Por el contrario, como diría Gayatri Spivak ("Subaltern Studies" 1988), interrumpir el momento en que "la historia se narrativiza en lógica" constituye la diferencia entre la historiografía conven-

---

el problema fundamental del testimonialismo contemporáneo: leer en la desgarrada incongruencia entre lenguaje y experiencia, las claves para una política de la recuperación y del reconocimiento.

cional (incluso la marxista) y aquella preocupada con la "desdicha del pasado", desdicha que no deja de confirmarse en el presente.

Sin embargo, esta interrupción no es fácil, pues no consiste en *identificarse* con el sufrimiento de la víctima (o del subalterno), leyendo así las imágenes (y las fuentes en general) a contrapelo del discurso oficial que es siempre el discurso de los vencedores, precisamente porque en esa "inversión afectiva" no se ha anulado la operación valorativa fundamental de la historiografía convencional, que consiste, para nosotros en este caso en particular, en hacer hablar a las imágenes la lengua política general del afecto y del reconocimiento. Dice Elizabeth Collingwood-Selby en un momento temprano de su libro *El filo fotográfico de la historia* (2009), momento dedicado a desentrañar la crítica benjaminiana a la empatía como procedimiento historicista:

> Relatar fielmente la historia desde el punto de vista de los oprimidos, de las tradiciones excluidas y avasalladas recurriendo estratégicamente a fuentes, materiales, indicios, archivos, que han sido desatendidos, reservados, ocultados, o apropiados –unilateralmente interpretados– por la tradición de la historiografía oficial, sería la revolucionaria estrategia de este historiador [alternativo]. Sin embargo, lo que en el mero desplazamiento del procedimiento de la empatía, más allá o más acá de la buena voluntad del historiador, permanecería peligrosamente desatendido, es el supuesto de su propia y efectiva posibilidad. Ante tal supuesto cabría preguntar si es realmente posible que lo que se manifieste en esta relación empática con el pasado sea la verdad excluida de dicho pasado. (30)

Pues, si la empatía del historicismo humanitario o comprometido con las víctimas no logra desbaratar la lógica de la identificación, remitiendo la imagen, y la estrategia narrativa en general, al principio valorativo de la historiografía tradicional, la precariedad ontológica de la fotografía y de la imagen en cada caso, parecieran prevenir la trampa de la empatía y de la identificación afectiva con la víctima, pues nos invitan a pensar la relación misma entre historicidad e imagen más allá de los principios estructurantes del pensamiento político convencional, a saber, más allá de la lógica de la soberanía que funciona como principio de razón y sentido de la imagen y de la historia. Lo que hemos llamado "políticas del registro" abre, entonces, la posibilidad de pensar esa historicidad más allá de la identificación afectiva con la víctima (propia del recurso teológico que reprime moralmente las

imágenes, pero también, propia del discurso humanista que entiende su trabajo como solidaridad y reconocimiento). De ahí la recurrencia permanente en el trabajo de Didi-Huberman a la problematización benjaminiana de la fotografía y de la imagen, como índice de una noción de pérdida y catástrofe que no se redime en la versión vulgar del historicismo ni del progreso. La catástrofe que es la historia en su permanente re-comienzo, no supone una teoría desarrollista de la superación dialéctica, sino una dialéctica sin síntesis que nos confronta, en la imagen, con la "fuerza" incalculable de la negatividad. Olvidar esa precariedad es convertir la imagen en prueba, ya sea para dar *fuerte* testimonio del pasado, como haría el historiador convencional, o para desacreditar a la misma imagen en cuanto relación pagana e insensible con la tragedia, como habrían hecho los objetores franceses de las imágenes de la destrucción que no comprenderían la íntima relación entre estos términos puestos en escena por Didi-Huberman.

En tal caso, habría una íntima relación entre imagen y destrucción que debería ser interrogada, no desde el punto de vista convencional en el que la imagen prueba o testifica un acaecer que ocurre en otro ámbito, sino una relación de copertenencia que se inscribe no a nivel metodológico sino ontológico. Como si la imagen fuese siempre una alegoría de su propia caducidad, un débil testimonio, un trazo, de su imposible contemporaneidad con aquello que muestra o "representa". Es eso lo que caracterizaría la dimensión espectral (o fantasmática) de la imagen, donde lo que importa no es la verdad del historicista ni del positivista, sino esa dimensión instantánea o momentánea del pasado haciendo presente sin presencia entre los vivos:

> El olvido del carácter fantasmático o espectral de la fotografía, de su relación con la muerte que la sobrevive se vincula con lo que Benjamin define como "la decadencia de la fotografía" […] La decadencia de la fotografía nombra la decadencia de toda imagen, su movimiento fuera del esquema de reproducción mimético y sugiere que la fotografía más fiel –la imagen más fiel al hecho fotografiado– es la menos fiel, la menos mimética, la que permanece fiel a su propia infidelidad. (*Trazos de luz* 54-56)

Olvidar que esta "fidelidad" es inexorablemente paradójica y apunta a una dimensión post-mimética, dada por la decadencia constitutiva y no circunstancial de la imagen, es extraviar el verdadero sentido de

la política de la verdad que está al centro de la relación entre imagen, en cuanto registro, e historicidad; sentido que estaría "peligrosamente desatentido" (Collingwood-Selby) por el procedimiento empático del historiador convencional que construye el relato oficial del pasado, como "lo pasado" y como "nuestro" pasado.

* * * * *

¿Cuál sería entonces el estatuto de esta "política del registro" que se avizora en el cruce entre imagen-montaje e historia? ¿Cómo pensar la política de las imágenes hoy, cuando la utopía general de la reconciliación humana se ve, una vez más, desbaratada por la proliferación de formas de violencia que ponen en peligro la superficie misma en la que se registra la historia? Finalmente, ¿cómo pensar esta política de las imágenes en un registro contra-comunitario, es decir, más allá de los lugares de memoria que constituyen los dispositivos visuales y memorísticos fundamentales en la formación de la narrativa histórica moderna?[2] ¿Cómo pensar el precario registro de la destrucción como interrupción de un presente caído a la lógica de la globalización, del progreso y del patrimonialismo mercantil de nuestro tiempo? Estas preguntas no solo interrogan una política general de las imágenes, sino la condición misma de esa política en el contexto de la suspensión fáctica de la soberanía moderna, que es también la suspensión fáctica de la narrativa étnico-nacional-identitaria que constituyó la *fictive ethnicity* de la pertenencia comunitaria occidental (desde el clásico pueblo elegido hasta el moderno excepcionalismo nacional). En otras palabras, pensar la misma relación entre imagen e historia a partir del agotamiento de las figuras modernas de la(s) soberanía(s) subjetiva, nacional y popular, es pensar en una relación posteológica y contra-comunitaria, en la medida en que se trata de una relación para la que solo tendríamos indicios y no conceptos generales ni categorías. La política del registro que está en juego aquí pasaría por llevar al extremo la crítica del historicismo y de las formas convencionales en que se piensa la política, la comunidad, el sentido y la verdad. Es decir, dicha posibilidad requiere como mínimo un desplazamiento reflexivo respecto al principio soberano que funda a toda política del sujeto, de la historia, del saber y del sentido.

2. Tema central, por ejemplo, de *Catástrofe y olvido* (1998) de Jean-Louis Déotte.

Evidentemente, lo que estamos intentado pensar bajo la noción de "políticas del registro" no es algo privativo del debate en torno a la *Shoah*, sino que nos compete aquí y ahora mismo, pues se trata de pensar hasta qué punto la imagen constituye una simple clausura y banalización de la experiencia, en un mundo configurado por la mediación virtual y mediática masiva; o, por el contrario, hasta qué punto necesitamos una nueva reflexión sobre las imágenes que nos permita distinguir entre aquellas que circulan con vocación mercantil y aquellas cuyo "objetivo" o cuya "naturaleza" consistiría precisamente en la interrupción de esa circulación. Se trata de distinguir entre aquellas imágenes producidas y destinadas a consagrar un consenso y chantajear emotivamente una sensibilidad formateada por los medios y las corporaciones y, por otro lado, aquellas imágenes que en su misma existencia nos permitirían interrumpir el fetiche afectivo y su circulación y nos llevarían a un límite de la imaginación, o, a imaginar más allá del consenso que es hoy en día una fabricación mediático-afectiva consolidada por una muy específica política de las imágenes que termina por clausurar a la misma imaginación.

Pero, no se trataría solo de la naturaleza específica de la imagen, una naturaleza que la predispondría a un cierto tipo de uso, cómo si pudiésemos distinguir entre imágenes cliché e imágenes más complejas desde una condición natural o inherente a la imagen misma, pues todavía necesitamos pensar, más allá de su "secreta identidad", en la economía general de sus usos, en las formas acotadas en que la misma imagen es puesta a trabajar. Es precisamente por esto que la imagen contiene una cierta ambigüedad y no se reduce a una simple operación confirmatoria e ideológica, pues su circulación, por más intencionada que sea, siempre puede contener una cierta disfuncionalidad, un cierto desperfecto. En principio, ninguna imagen sería dueña soberana de lo que deja ver, de lo que muestra y oculta, pero tampoco habría un uso unilateral que comandara las miradas y que conjurara definitivamente las desviaciones. Así, por muy estructuradas que estén las lógicas mediáticas, la imagen no deja de contener un índice polisémico que contradice su pretendida transparencia, guardando siempre una ambivalencia que se resuelve en cada caso. Es esa polisemia constitutiva de la imagen como precario signo del tiempo lo que abre su heterografía como interrupción del foto-logo-centrismo. Aprender a mirar en la imagen ese momento heterográfico, ese

punto de fuga, es aprender a encontrar en ella, en lo que ella trae a la presencia, el *punctum* de ruptura que indica que la realidad (aquello convocado por la imagen cuando ésta es usada como prueba, como ilustración) podría ser perfectamente de otro modo. El historiador movido por este mínimo temblor de la visión, por este balbuceo de la imagen, ya no busca en ella la prueba que confirme y cierre el saber sobre el pasado, sino que busca en la imagen ese pasaje anacrónico que nos envía a un tiempo otro, un tiempo astillado por la misma fractura de la imagen homogénea con la que el historiador convencional produce su sentido del tiempo.

* * * * *

Sin embargo, pensar todo esto en el contexto de lo que hemos llamado la suspensión fáctica de la soberanía moderna nos debería llevar a interrogar, más detalladamente, la relación entre imagen y destrucción. Así, antes de avanzar hacia las dimensiones teológicas del uso contemporáneo de la imagen, relativos a la problemática de la identificación afectiva constitutiva de la relación populista y su correspondiente iconología, lo que no deja de llamar la atención es el hecho de que la política de las imágenes tenga que ver no sólo con la producción sino con la circulación y el intercambio de imágenes. Es esto precisamente lo que nos abre a la cuestión del registro, tanto en el sentido técnico de precisar de qué tipo de imagen estamos hablando (virtual, fotográfica, analógica, serial, etc.) como en el sentido sustantivo relativo al régimen de inscripción de lo Real que se adivina en la promesa que constituye a toda imagen. Pues la imagen es una promesa de acceso a lo Real, y en cuanto tal, su política es siempre una forma de interrumpir o consolidar un cierto universo simbólico. Una imagen destinada a interrumpir la circulación capitalista del valor es una imagen que inscribe una traza de lo Real en el nudo simbólico del presente, exhortando a la imaginación a pensar más allá de la división del trabajo que la funcionaliza y que la domestica en primera instancia.

En tal caso, la pregunta por las imágenes no apunta solo a la dimensión técnica: ¿cómo hacer mejores fotografías de la destrucción? Sino a una dimensión más sustantiva: ¿qué hacemos con estas imágenes sobrevivientes? Pero, no ¿qué hacemos nosotros, dónde las colocamos, cómo las presentamos y las preservamos?, sino una pregunta

mucho más determinante, ¿qué hacemos con estas fotografías "como" nosotros?, ¿qué hacemos con el "nosotros" mismo interpelado en esta pregunta y puesto en suspenso por la existencia de unas imágenes que delatan la condición arbitraria y circunstancial de ese nosotros, de la comunidad de los hombres, de la humanidad, etc.? ¿Qué hacemos con el nosotros de la comunidad cuando confrontamos unas imágenes que no solo muestran la destrucción sino que tienden a destruir la misma comunidad humana del nosotros?[3]

> La relación del verdugo con su víctima –nos dice DIdi-Huberman– se funda sobre su "especie humana" en común, y es ahí donde reside el problema ético del odio racial, de la humillación, de la crueldad en general y del totalitarismo nazi en particular (225)

Aunque, y quizás tomando una cierta distancia con "el problema ético" que identifica Didi-Huberman, diríamos nosotros que las imágenes contemporáneas de la destrucción ponen en vilo incluso ese espacio común del registro, ahí donde es la misma "especie" la que nos permite, en principio, distinguir entre formas humanitarias o humanas e inhumanas de actuar, pues la violencia y la devastación contemporánea, las imágenes de la tortura y la degradación, del asesinato y las fosas comunes, de la desaparición y la violación, han llegado a ser tan comunes que pierden el distintivo "totalitario" o "nazi" con el que todavía se marcaría una cierta "excepcionalidad" histórica, para confrontarnos con la imagen imposible de la destrucción no ya de un "pueblo elegido", sino de la historia o de la "comunidad" en la que dicha imagen, en cuanto registro, está llamada a dejar sentir, a hacer oír, a mostrar lo que cobija y guarda, como índice de su precariedad y de su potencialidad. En efecto, nuestra "actualidad" no estaría definida por la discusión acotada al Holocausto o a cualquier otra tragedia de corte particular, sino por la paradojal metamorfosis de la misma destrucción más allá de un pueblo, hacia la misma noción de

---

3. Aunque, en otro momento, debamos volver a pensar todo esto desde la "falta total de imágenes" característica de la desaparición forzada de personas, como crimen cada vez más masificado en América Latina. No solo los detenidos desaparecidos de la llamada *guerra sucia* y la Operación Cóndor, sino la política sistemática del desaparecimiento forzado en Centroamérica y México en los últimos lustros, con todas las ambigüedades jurídicas y las ambivalencias teóricas que la ausencia de cadáver (secuestro, fosa clandestina, disolución química de restos humanos, etc.) provoca en nuestros debates, en el contexto mismo de la desaparición de lo humano y su horizonte moral.

especie humana. La destrucción del hombre por el hombre ha llegado a convertirse en un proceso generalizado de devastación, donde la diferencia moderna entre historia y naturaleza queda disuelta por el avance de la misma devastación. Quizás no baste con decir que la misma noción de actualidad pierde el peso que el aparato categorial moderno le reservó como clave de acceso crítico a la historia, sino que el cadáver mismo, en cuanto resto y despojo que apunta a la brutalidad del exterminio parece convertirse hoy en ruina y vestigio donde se testimonia el fin de la humanidad, esto es, de la posibilidad moderna de pensarnos como género o especie.

Las cuatro fotografías de la *Shoah* que permiten la brillante reflexión histórica de Didi-Huberman, son para nosotros un ejemplo del tipo de reflexión que necesitamos hoy, cuando la misma *Shoah*, sin perder un ápice de su dramatismo, parece multiplicarse infinitamente, ya sin una racionalidad coherente que la informe, en la naturalización de la violencia constitutiva de la acumulación capitalista contemporánea. Ahí donde "lo humano se entiende, se quiere, se erige como sujeto soberano, allí se ahoga inevitablemente en el tráfago de la historia, el lamento de lo inolvidable-inmemorial" (*El filo fotográfico* 41). Es eso inolvidable-inmemorial, aquello cuyo ambiguo registro no termina por darse, lo que está en cuestión, una vez más, con la suspensión fáctica de la soberanía, suspensión que promete un olvido total bajo la lógica de la substracción, del secuestro y la desaparición, o una memorización absoluta, bajo la lógica de la clasificación, del discurso científico-forense y de la tecnificación de la imagen como metafísica de la presencia (pienso en los relatos sobre la violencia paramilitar en Colombia, en la redacción de informes de derechos humanos en Centroamérica o en el Cono Sur, en las matanzas sistemáticas de mujeres o estudiantes en México, en la violencia brutal que sufren poblaciones inmigrantes en la frontera sur de México o en la frontera sur de Estados Unidos, por ejemplo)

En este sentido, la relación entre imagen y destrucción no es privativa de una experiencia acotada geográfica o étnicamente, pues todo acto de violencia es un atentado a un cierto nosotros. Pero este nosotros no debe ser pensado bajo la lógica del sujeto, de la voluntad o de la comunidad, étnico-religiosamente definida, pues al hacerlo se despolitiza la imagen y se la convierte en una mera confirmación del momento en que "la historia se narrativiza en lógica", aunque ésta sea la lógica de la emancipación moderna. En tal caso, el judío

exterminado en los campos de concentración no responde a la particularidad étnico-religiosa de un pueblo, sino precisamente a la condición de ser un pueblo, lo que es exterminado siempre es un pueblo, o varios pueblos, en su circunstancialidad histórica, sin excepciones. Y es importante distanciar el judío del exterminio, cuya condición es la falta de condiciones, de atributos o propiedades que lo vinculen con el género humano, ontológicamente definido en términos metafísicos por sus atributos, del judaísmo étnico-religioso y sus reivindicaciones excepcionalistas e identitarias, pues el exterminio no le pasa al judío monumental contemporáneo, producido ideológicamente y confirmado por los medios, sino al judío convertido en pueblo sin atributos, expuesto en la economía ontológico-atributiva a la condición errática y errante de la falta y de la impropiedad.[4]

En esto se juega entonces una política del registro: en la forma en que la imagen inscribe un trazo de lo real y nos envía hacia una posibilidad de pensar la comunidad, en su constitución o en su destrucción, más allá de la lógica de la identidad y de la propiedad. La imagen misma podría ser una destrucción pero no de un pueblo, sino de la destrucción misma que operó sobre un pueblo, para convertir esa imagen en el único testimonio de aquella catástrofe. La imagen, así entendidas las cosas, puede ser destructiva en dos sentidos, por un lado, puede ser parte de la lógica de la destrucción en cuanto ella captura, domestica, representa y ex-pone a un pueblo al ojo de la cámara y del espectador (y ese sería el lugar de convergencia entre la mirada médica de Foucault, el dispositivo intimista del reality show, la foto antropológica y documental, la imagen policial y de seguridad, etc.).[5] Pero, por otro lado, también puede ser una destrucción de la destrucción que lleve al pueblo expuesto y representado hacia un lugar de indeterminación, de substracción y de interrupción de la misma economía que lo hace circular y que lo identifica. La imagen como destrucción de la destrucción *excita* una figuralidad que hace

4. Y en otro momento habría que retomar este pueblo sin atributos (donde resuena Robert Musil) y repensar el reciente trabajo del mismo Didi-Huberman, *Pueblos expuesto, pueblos figurantes* (2014), como clave de acceso a una relación no instrumental con la representación y la imagen, pero también con la comunidad *imposible*, esto es, basada en la experiencia común de la impropiedad con la que Hannah Arendt problematiza la misma imagen del pueblo judío, tensándolo con las figuras del judío advenedizo (*parvenu*) y del paria ("The Jew as Pariah" 2007).

5. Interesantes son los casos analizados por Marina Azahua en su *Retrato involuntario. La imagen fotográfica como forma de violencia* (2014).

del pueblo una heterogeneidad, de la comunidad una multitud, que no puede ajustarse más a la ordenada imagen (jurídica, política, mediática, literaria, etc.) del pueblo representado. Pues en esa destrucción de la destrucción es el pueblo o la comunidad la que desaparece, pero solo para hacer posible un régimen figurativo distinto, no caído a la circulación, al cliché emotivo, ni a la valoración moral.

Pensar así la imagen del extermino, de la destrucción, y de la gravedad del presente, es restituirle la condición catastrófica a la historia, que había sido expropiada por una narrativa interesada que intencionaba a la imagen para hacerla calzar con una determinada concepción del hombre y de la comunidad, del amigo y de la fraternidad, del género y de la organización andrógina de la verdad. En el fondo, lo que una política del registro intenta es una relación no aurática con la imagen de la destrucción, que suspenda o interrumpa el ritmo y la soberanía de los medios y sus usos de la imagen, sin apelar a una esencia oculta, sino a una problematización de la misma visibilización como condición de la política.[6] ¿Cómo pensar entonces una política de las imágenes que no las interrogue, todavía, desde lo que ellas tendrían que mostrar, ilustrar, hacer comparecer? Pensar la relación entre imagen e historia es debilitar su utilización auratizante. No otra cosa justifica la respuesta de Didi-Huberman a las sospechas expresadas por sus interlocutores acerca de las cuatro fotografías de la destrucción, y no otra cosa es lo que tenemos hoy entre manos cuando confrontamos la masificación del cadáver y su mercantilización como signo de una época que ha logrado trascender, sin quizás pretenderlo, los peores infiernos de la historia. Habitar ahí es la tarea asignada al historiador, en una época que amenaza con dejarlo sin oficio.

6. Este sería el lugar para comenzar, algo que no podemos hacer acá, una problematización de la lectura rancièriana de la distribución de lo sensible y lo visible como clave de una política basada en la irrupción demótica y en la alteración de la visibilidad establecida. Quizás la diferencia entre una política del desacuerdo y una relación *no apropiativa* con la historia esté en que mientras una se concentra en hacer visible lo invisibilizado, para alterar la economía del lenguaje y de lo posible y lo pensable, la otra intenta problematizar la mima visibilización como funcionalización de la imagen.

14. – LAS EDADES DEL CADÁVER: DICTADURA, GUERRA, DESAPARICIÓN (POSTULADOS PARA UNA GEOLOGÍA GENERAL)

> Entiendo que la ceniza no es nada que esté en el mundo, nada que reste como un ente. Es el ser, más bien, que hay –es un nombre del ser que hay ahí pero que, al darse (*es gibt ashes*), no es nada, resto más allá de todo lo que es (*konis epekeina tes ousias*), resto impronunciable para hacer posible el decir a pesar de que no es nada.
>
> Jaques Derrida. *La difunta ceniza*

Proponemos una *geología general* para pensar las diversas estratificaciones de la violencia contemporánea y sus registros. No intentamos una teoría general de la violencia ni menos repetir la monserga pacifista del estado de derecho que como tal no es sino la inscripción violenta de la ley como suspensión de una cierta violencia "originaria". Por el contrario, intentamos volver a una interrogación 'hamletiana' de la calavera para que ésta nos entregue el secreto de la violencia, de sus continuidades y discontinuidades. Sin embargo, hay que llevar dicha interrogación más allá de las similitudes y las analogías superficiales hacia un plano geológico en el que se perciban los procesos de sedimentación y las dinámicas de suelos que caracterizan a la historia del poder como configuración de una economía territorial, nómica, en la que se van superponiendo estratos de desechos y ruinas que delatan la condición sacrificial de la ley y de la misma acumulación capitalista contemporánea. Si el *Trauerspiel*, de acuerdo con Walter Benjamin[1], contenía el secreto de la decadencia barroca y del orden teológico político que se reconfiguraba al ritmo de la secularización

1. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán* (1990).

moderna, una geología general debería permitirnos acceder al secreto del cadáver en la época de la desaparición, época caracterizada, según Jean Louis Déotte, no solo por la producción industrial del mismo cadáver (*Shoah*) sino por la infinita sofisticación de su procesamiento post-mortem.[2]

Sin embargo, la época de la desaparición está marcada por *la desaparición de la misma desaparición* de la cual el cadáver daba testimonio y, así, está marcada por la desaparición del cadáver como signo último de una lengua que ya no promete un acceso al sentido. El poema de la ley como forma imperativa de la violencia mítica parece inscribirse más allá de la muerte, prolongada por el rapto del cadáver y por toda la especulación que ese rapto genera. Es esta desaparición del cadáver, vía diversos procesamientos post-mortem (desmembramiento, disolución química, incineración, fosa clandestina, etc.), la que le resta el acento ontológico a las disciplinas forenses en general, y nos abre hacia lo que Jacques Derrida llamó la pregunta por la ceniza, es decir, por el hecho sencillo e innegable de que "hay ahí ceniza", debilitando la ontología y la presencia desde la evanescencia y el resto que resta, descansa y pervive, haciendo posible una relación no ontológica con el ser, sino una *cendrología*, que no es una ciencia de la muerte sino una sutil interrogación de las cenizas en cuanto huellas últimas que sin devolvernos a la (metafísica de la) presencia, nos indican todavía que alguna vez hubo *algo*, una vida, sobre la que operó la misma desaparición.[3]

La cendrología, neologismo destinado a molestar la cómoda armonía del sentido de la vida y la muerte, es una pregunta por el resto donde la ceniza testimonia al ser desde una ontología no atributiva, categorial o jerárquica, donde se pone en juego toda *la polisemia de la destrucción*, ya no solo como devastación, sino como pervivencia del mismo ser en el don del "*es gibt*", del "*Il y a*" o, mejor aún, del "*Il y a là cendre*", del "hay ahí ceniza" como *prueba sin fuerza* de la desaparición. Así, la cendrología se aboca a escudriñar sutilmente el resto mientras que la geología intenta trazar el mapa general del territorio para identificar las dinámicas de suelo y de sedimentación propias de

2. Véase al respecto el volumen compilado por Alain Brossat y Jean-Louis Déotte, *L'Époque de la disparition* (2000).

3. Derrida, *La difunta ceniza* (2009).

la economía de la violencia, pues es esta economía de la violencia la que funda los procesos de acumulación contemporáneos.

Podríamos incluso añadir que la cendrología es una variación de la *hantologie*, o espectrología, que Derrida oponía a la ontología del capital en el contexto de los discursos sobre el fin de la historia, a principios de la década de 1990.[4] La ceniza, el resto y el espectro son formas anacrónicas de la presencia que interrumpen la identificación y alteran el engranaje maquínico constituido por la tensión entre soberanía y acumulación, haciendo posible la aparición de la ruina, la fosa común y el cenotafio generalizado como lugares en los que se juega el sentido de una historia que cada vez más parece ser *la historia natural de la destrucción*.

Dicha historia natural de la destrucción[5], apela no solo al caso alemán, sino a las mismas razones imperativas del proceso de desarrollo capitalista y su demanda sacrificial, desde la inscripción onto-antropológica de la acumulación como forma de vida occidental hasta la masificación de la deuda y la realización extrema del productivismo contemporáneo. Lo que marca una cierta singularidad de nuestra ocasión histórica radicaría en el hecho de que la dialéctica constitutiva de dicha historia natural de la destrucción, esto es, la dialéctica entre historia y naturaleza, comienza a desvanecerse no solo por la naturalización absoluta de la destrucción según las leyes del mercado o de la acumulación, sino porque la naturaleza misma ya no representaría una exterioridad respecto a la historia humana como historia destructivo-productiva. La principal consecuencia de esta disolución de la dialéctica del desarrollismo es la obsolescencia de los términos conservacionistas modernos (del derecho en general y de los derechos humanos, en particular) obligándonos a producir una consideración más elaborada (menos antropológica e historicista) sobre las edades de la tierra que complejice, a su vez, la misma crítica de la economía capitalista contemporánea.[6]

---

4. Derrida, *Espectros de Marx (*1998).

5. Que refiere al famoso ensayo de Sebald (*Sobre la historia natural de la destrucción* 2004) en el que se describe claramente el "inevitable" bombardeo de los Aliados sobre las ciudades alemanas en el ocaso de la Segunda Guerra Mundial, después de la rendición del Führer, cuando lo único que "justificaba" dicho bombardeo eran las razones económicas, pues resultaba más barato lanzar las bombas que desarmarlas y almacenarlas.

6. Ver, Dipesh Chakrabarty, "The Climate of History: Four Theses" (2009).

Sin embargo, nuestro propósito acá es señalar algunos postulados preliminares de esta geología general, en función de traer a la superficie las dinámicas propias de la violencia contemporánea en América Latina, sin reivindicar ninguna excepcionalidad geográfica o cultural. Se debe mantener presente, en todo caso, que estos postulados solo posibilitan, pero no llevan a cabo, la interrogación del cadáver y su silenciamiento definitivo en la desaparición de la misma desaparición. Queda pendiente la necesaria reflexión sobre lo que asemeja y diferencia la producción de muerte en contextos dictatoriales y contextos bélicos, en contextos insurreccionales y en contextos de crímenes de segundo estado, como los ha llamado Rita Segato (2006). No obstante, podemos adelantar que mientras en una perspectiva de corto plazo, cada una de estas formas de violencia viene acompañada de mecanismos específicos de poder y de organización nómica o territorial, en una perspectiva de largo plazo, informada por la misma relación entre soberanía y acumulación, el cadáver parece contener el secreto de la mercancía, haciendo evidente que la condición brutal de la llamada acumulación primitiva no está en un pasado remoto y ya superado, un tiempo abstracto y especulativo, sino plenamente vigente en nuestra actualidad. Es en esa perspectiva de largo plazo que la historia del capital se muestra no solo como la historia del progreso y la modernización, del desarrollismo y la industrialización, sino como la historia del cadáver y de la muerte. Determinar *las edades del cadáver* es, por lo tanto, no solo una práctica antropológica o forense, sino una práctica histórica que se mueve a contrapelo de la filosofía de la historia del capital. Sobre todo porque *ni siquiera los muertos están a salvo cuando el enemigo vence, y el enemigo no ha cesado de vencer*.[7]

Primer postulado: de la historicidad geológica

Desde el punto de vista de una historia natural de la destrucción, la relación que podemos establecer entre los crímenes y la violencia inherente a los procesos dictatoriales del Cono Sur latinoamericano de los años 1970, y la serie de crímenes 'recientes' en México, es de contigüidad geológica, como si aquello que los aproximase fuera una dinámica de suelos o placas que acusan recibo, con una breve anacronía, de lo que impacta en cada una de ellas respectivamente. En tal caso, dichos crímenes nada tienen que ver con una cuestión

7. Benjamin, *La dialéctica en suspenso* (1995)

nacional, ni menos con un cierto carácter nacional, pues expresan la misma cancelación del proyecto nacional haciendo que el nombre propio (Chile, Guatemala, México, etc.), signifique algo que apunta ya no al corazón de una historia comunitaria excepcional, sino hacia el desbordamiento permanente de sus fronteras.

Así, para una geología general no se trata de leer la violencia en México desde el marco histórico post-dictatorial, ni menos explicar la violencia en la Frontera sur o en la Frontera norte de acuerdo con el modelo brutal de la contra-insurgencia asociada con la Operación Cóndor, sino que, domiciliados en un estrato geológico más profundo, intentamos mostrar que aquello que el golpe generó, en cuanto instauración del *giro neoliberal*, sigue configurándose en la actualidad centroamericana y en el territorio mexicano. Como si una serie de ondas sísmicas expansivas marcaran la proximidad de la violencia dictatorial y la violencia post-fordista o neoliberal contemporánea, de la cual los femicidios, la narco-violencia, y la misma migración como desplazamiento forzado, son ejemplos acotados que nos indican que las "guerras civiles" que destrozaron a la población centroamericana no han terminado en una pacificación generalizada (ni las dictaduras en una supuesta recuperación de las democracias), sino que han mutado hacia formas post-fordistas y post-convencionales de guerra y de violencia.

De la misma forma en que Roberto Bolaño parecía haber encontrado el secreto del golpe y la dictadura en México, en los baños de la UNAM, donde una exiliada uruguaya llamada Auxilio Lacouture se escondía para salvarse una vez más del ejército; o en un basurero de Ciudad Juárez llamado, no sin ironía, *el chile,* en el que apareció una de las primeras mujeres asesinadas en los años 1990; así mismo la tarea de una geología general es establecer el plano de inmanencia en el que se inscriben las formas acotadas de violencia, plano tensionado bipolarmente por los procesos de acumulación y por la metamorfosis histórica de la soberanía. En ese plano, la filosofía de la historia es la continuidad de la violencia, haciendo que sus diversas e infinitas víctimas converjan en una contemporaneidad irredenta.

En tal caso, el Golpe de Estado chileno, ejemplar en su tipo, fue una violenta suspensión de la soberanía nacional-popular cristalizada en el gobierno de la Unidad Popular. Como suspensión fáctica de la soberanía, el golpe instauró un régimen prolongado de excepcio-

nalidad, pero esa excepcionalidad no tiene nada que ver con alguna condición específica de Chile, de su historia o de su "cultura cívica" (como muchos todavía insisten), sino que se trata de la excepcionalidad soberana que permitió el desmontaje del mismo Estado-nacional y posibilitó la transformación neoliberal del país y su tránsito hacia un nuevo régimen corporativo y post-nacional. La violencia neoliberal contemporánea no es una simple repetición de la violencia dictatorial, pero no es ajena a ésta, pues encuentra en ella su genealogía, radicalizándola en la prolongación infinita de la misma excepcionalidad que hace posible al régimen soberano del capitalismo contemporáneo.

Permítasenos insistir en esto: la excepcionalidad inaugurada por las dictaduras del Cono Sur y llevada al extremos con el llamado etnocidio centroamericano, encuentra en *la excepción mexicana*, para citar a Gareth Williams, uno de sus capítulos más relevantes.[8] Más allá de las diferencias, todas ellas atendibles, en la puesta en escena de las operaciones prácticas de violencia y desaparición, lo que las conecta es su excepcionalidad no excepcional, es decir, su radicalización del excepcionalismo propio del proyecto de acumulación capitalista y su permanente *suspensión soberana de la soberanía*. Por lo tanto, solo desde esta geología general es posible evitar las pretensiones igualmente excepcionalistas de la *intelligentsia tradicional* y sus demandas identitarias, culturalistas y, finalmente, criollistas. De ahí que la geología general sea una condición de posibilidad para transitar desde el universalismo jurídico propio de la modernidad política a una geofilosofía radicalmente cosmopolítica, desde la cual los estudios de área y la misma arquitectura categorial y disciplinaria de la Universidad moderna, se muestra insuficiente.[9]

Si la geología general nos permite entender las dinámicas de suelo, la configuración nómica del poder y la producción de cadáveres y restos, la crítica de la economía política nos permite desentrañar las

8. Gareth Williams, *The Mexican Exception. Sovereignty, Police and Democracy* (2011).

9. De ahí que el trabajo de la deuda y la nueva internacional de la que nos hablaba Derrida exijan un cuestionamiento no solo de la figura tradicional del intelectual (el letrado que entiende su función como pedagogía estatal), sino del mismo universalismo imperial moderno y su geofilosofía nómica, schmittiana. Pensar más allá del valor y del modelo schmittiano de la política de la "amistad" es la tarea que se propone Derrida en la serie de textos que siguen a los *Espectros* y que nos permiten reformular la pregunta por el estatuto de la geo-filosofía en el contexto de la crisis del universalismo moderno. Retomo esta problemática con cierta insistencia en un libro de próxima aparición: *El vértigo de la inmanencia*.

tensiones inanticipables entre soberanía y acumulación. Ambas, sin embargo, nos orientan hacia una interrogación de los saberes universitarios modernos y de su particular división del trabajo, condiciones todas ellas indispensables para reformular la pregusta por el sentido "cosmopolita" de la historia humana, más allá de las nociones capitales del universalismo ilustrado occidental.

Segundo postulado: de la dinámica de suelos

Una de las primeras preocupaciones de una geología general es la de dar cuenta de las dinámicas de suelo y desterritorialización que caracterizan al nomos del poder contemporáneo. La llamada crisis del nomos de la tierra con que Carl Schmitt pensó el fin del *Jus Publicum Europaeum* y la configuración de un orden mundial ya no regido por la *Paz perpetua* del viejo mundo, sino por una nueva articulación asociada con la *Pax Americana*, implicaba, entre otras cosas, un cierto agotamiento de las funciones del derecho y del Estado moderno, surgidos de esa tradición. Frente a eso, parecían abrirse dos posibilidades: por un lado, la reconfiguración de un orden trans-estatal soberano asociado a la vieja figura del parlamento europeo y decantada en los tribunales internacionales y en las organizaciones multinacionales como la OEA, la UE, o la ONU. Por otro lado, la posibilidad, no necesariamente excluyente, de surgimiento de un mega-Estado global, policial y militar, capaz de contener las dinámicas de insurrección locales y asegurar los procesos de acumulación capitalista.[10]

Schmitt adivina tempranamente que la historia occidental se precipita en la segunda opción, de una manera tal que el viejo nomos europeo comenzaba a ser desplazado por un nuevo nomos planetario, gracias a la posición hegemónica que Estados Unidos comenzaba a adquirir desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, más allá de la teoría convencional del imperialismo norteamericano, nos interesa pensar la misma razón imperial en términos de su continuidad histórica, desde la *Pax Romana* hasta hoy, incluyendo el ascenso de China y la caída de la Unión Soviética, como momentos centrales en la reconfiguración del nomos contemporáneo.

Las características de este nomos planetario, asociado con un proceso de perfeccionamiento permanente del aparato jurídico-fi-

10. Carlo Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt* (2008).

nanciero-militar, y con la articulación del capitalismo global, ya no coinciden con el derecho tradicional ni con la forma y función del moderno Estado nacional, y se orientan hacia una forma *informe* de articulación axiomática, a la que podemos llamar nomos aéreo, nomos financiero o, incluso, capitalismo mundial integrado, para recordar a Félix Guattari (*Cartografías del deseo* 1995). De cualquier manera, esto no significa que el poder y los procesos de acumulación se ejerzan y configuren a nivel abstracto, sino que, por el contrario, necesitamos una reformulación categorial para entender cómo y en qué sentido el nomos contemporáneo funciona mediante una guerra permanente, y cómo esta guerra, ya más allá de la noción de guerra convencional, es un mecanismo inherente al mismo proceso de acumulación (lo que cambia con respecto al horizonte de la guerra convencional es que ésta ya no se realiza en función de la toma, la colonización, la expropiación y la repartición de nuevos territorios, sino que el botín está en la infinita repetición de la misma guerra como *performance* de la valoración capitalista).

A la vez, el que la guerra y la violencia se muestren como mecanismos inherentes al proceso de acumulación indica, de manera preliminar, que el mismo estado se vuelve canalla o criminal, operando de dos formas aparentemente contradictorias: intensificando las políticas securitarias y policiales destinadas al control social, interno e internacional, por un lado; y haciéndose parte de los mismos procesos de acumulación para-legal (narcotráfico, corporativización de servicios, fomento de la deuda, guerra como emprendimiento privado, etc.), por otro lado. Obviamente, esto impone una revisión necesaria del esquematismo propio de la filosofía de la historia del capital, para mostrar que la llamada acumulación asociada a la renta de la tierra, propia del colonialismo clásico, *no* ha sido superada por formas más sofisticadas de explotación, sino que ha sido exacerbada en el contexto de las disputas por los recursos del subsuelo, creando nuevas formas de apropiación y nuevas dinámicas *neo-extractivistas* que posibilitan, a su vez, lo que Maristella Svampa llamó 'el consenso de las *commodities*' y el 'Maldesarrollo'; es decir, formas securitarias de la política y la masificación de la función corporativo-policial de los estados contemporáneos que llevan a la misma acumulación al vértice de la devastación natural para surtir la demanda del mercado mundial.

Podemos llamar a toda esta dinámica de transformación nómica *suspensión fáctica de la soberanía*. La geología general tiene como tarea develar esta dinámica de suelos para hacer posible una suspensión de la suspensión fáctica de la soberanía.

Tercer postulado: de las sismicidad y la memoria de suelos

Nelly Richard elabora una crítica estratificada de los discursos de la memoria que circulan en Chile de manera abundante. En su reciente libro, *Crítica de la memoria* (2010), ella vuelve a revisar las dinámicas post-dictatoriales y, en particular, las diversas retóricas memorísticas y museísticas que caracterizan lo que podríamos llamar una política de la memoria. Pero no se trata de una repetición ingenua del *Boom* de la memoria contemporáneo, sino de una crítica orientada a develar la condición anestesiante y ritualista que dicha política adquiere cuando se oficializa, cuando emerge no de las formas heterogéneas del recuerdo social, sino de la forma codificada del informe público y de las políticas estatales destinadas a limitar, temporal y espacialmente, la herida social sobre la que se ofrece un duelo compensatorio. Para ella no hay memoria sino memorias sociales en disputa, y el proceso de oficialización habría comenzado, tempranamente, con la producción estatal de una narrativa destinada a exorcizar los fantasmas del pasado y su amenaza melancólica. En este sentido, el duelo parece operar no solo como una elaboración de la pérdida, sino como una promesa del desarrollismo.

Si pudiéramos señalar algunos hitos de esta oficialización o monumentalización de la memoria, deberíamos nombrar el Informe Rettig sobre violaciones a derechos humanos, el Informe Valech sobre tortura, la llamada Mesa de diálogo para determinar, infructuosamente aún, el destino de los desaparecidos; pero también la constitución de los parques por la paz, del Museo de la memoria y de muchas otras actividades complementarias que, más allá de sus buenas intenciones, son cómplices en la operación de blanqueamiento y delimitación del pasado como algo ya acaecido, cuestión de tiempo, se dice, inexorable, sobre la que solo cabe una cierta reparación simbólica y monetaria.

Sin embargo, Richard advierte una última escena en esta economía del olvido y la conmemoración, escena posibilitada por un brusco movimiento de suelos relacionada con el terremoto del 27 de febrero

del año 2010, días antes del fin de los gobiernos transicionales y comienzo del gobierno de la centroderecha que no ocupaba La Moneda desde la dictadura de Pinochet. Ese lamentable terremoto, signo último de los desastres naturales, tuvo, según ella, una importante función al interior de las políticas y de los estratos de la memoria. Seguido abruptamente por un maremoto, el movimiento sísmico implicó la muerte y la desaparición de muchas personas, cuestión que el nuevo gobierno supo capitalizar rápidamente:

> La figura de los desaparecidos salió del campo de los derechos humanos tradicionalmente movilizado por una sensibilidad de izquierda (que sabía de los cuerpos tirados al mar por operativos militares durante la dictadura) e ingresó subrepticiamente al mundo de las catástrofes naturales, instrumentalizado por la derecha con el fin de legitimar su gobierno de "reconstrucción nacional". (*Crítica de la memoria* 10)

La serie de sucesos que se desarrollaron durante los días posteriores al terremoto no hacían sino enfatizar la condición catastrófica del país. Las carreteras cortadas, la interrupción de los suministros energéticos, la falta de orden y el pánico llevó a saqueos y apropiaciones que, irónicamente, revertían la condición disciplinada de la democracia chilena, obligando al gobierno, en un acto tampoco exento de ironía, a promulgar el estado de excepción y sacar el ejército a la calle para controlar el caos. Parecía un palimpsesto en el que se superponían, con igual acento trágico, los recuerdos del militarismo dictatorial y la sensación de precariedad frente al poder, del Estado y de la naturaleza. El fondo abismal del estado de derecho había quedado inundado no solo por el maremoto, sino por las incontenibles dinámicas sociales. El paisaje social estaba en ruinas, pero las ruinas materiales mostraban una condición de arruinamiento quizás más decisiva, el arruinamiento de la democracia que *ad portas* de ser retomada por la derecha, hacia posible que el discurso del poder volviera a apelar a su condición redentora frente al caos social, como si la temporalidad de la Unidad Popular y el tiempo trágico del terremoto se yuxtapusieran en un presente que debía ser domesticado, aun cuando esa domesticación tuviera sus costos. Es precisamente ahí, en el orden de los costos, donde habría que detenerse, pues si es cierto que los desaparecidos pertenecen al orden de las pérdidas o daños colaterales del proyecto neoliberal de la dictadura, ahora, por el contrario, los desaparecidos

estaban por cuenta de la naturaleza, creando una posibilidad insólita para el discurso pinochetista, la posibilidad de darse como tarea la recuperación de los cuerpos, ya no las víctimas de la violencia militar, sino aquellos sustraídos por la catástrofe natural. Comenta Richard:

> La expropiación de la palabra "desaparecidos", que fue violentamente trasladada desde el universo de referencias ético-cívicas de los derechos humanos hacia un sospechoso contexto de enunciación presidencial (sentimentalidad religiosa y exaltación patria), y la usurpación de la "velatón" como uno de los símbolos de las batallas contra el olvido de los crímenes de la dictadura, son algunos de los turbadores deslizamientos de la memoria generados por el terremoto del 27 de febrero 2010 que demostró, entre otras cosas, que no se puede confiar ingenuamente en que el pasado va a quedar definitivamente ordenado en una misma secuencia de nombres y significados indisolubles. (11-12).

Pero el terremoto no solo es un movimiento abrupto de suelos que recodifica la lógica de los significantes sociales, sino que altera incluso la temporalidad del cadáver. Como ha pasado tantas veces, frente al hallazgo de restos humanos no basta con la razón forense para determinar, con cierta precisión, el "origen" de los restos, el Golpe del 1973 o el terremoto del 2010, la fosas clandestinas en México o los cuerpos resecados en el desierto de Arizona, pues interesa precisar otro origen del cadáver, aquel relativo al mecanismo específico de violencia mítica que lo permitió y lo hizo posible, natural, inevitable. Es aquí donde una geología general debe oponerse a la generalización del desaparecido, a su substracción y a la subsiguiente conversión del cadáver en moneda corriente, y operar con precisión estratigráfica para determinar, en las edades del cadáver, las condiciones específicas de su producción, más allá del silenciamiento al que éste es sometido por las retóricas oficiales y por los rituales conmemorativos. Esta sería la única forma de interrumpir la espectacularización de la muerte en la época de la reproductibilidad técnica del cadáver.

De tal manera, más allá del corte temporal en el que se inscribe la crítica de la memoria propuesta por Richard, diríamos que la geología general se da como marco una temporalidad distinta, no aquella asignada por la historicidad del drama criollo de post-dictadura, sino aquella dada por el largo plazo de la desaparición, del cadáver y de su descomposición. Desde ese largo plazo ya no hay diferencia en-

tre tragedia política y catástrofe natural, como tampoco la hay entre historia y naturaleza, pues las formas de producción y de consumo de cadáveres marcan una circularidad que se opone a la linealidad del progreso capitalista. En esta *iterabilidad* se inscribe el circuito productivo energético que se mueve desde el cadáver a la fosilización y desde la fosilización a la producción de nuevos cadáveres en su extracción (petróleo y gas natural, por ejemplo), marcando la continuidad entre la mina y la fosa, entre el mausoleo y el pozo.[11]

A la vez, si la geología configura el trazado nómico general de la metamorfosis de la soberanía y de la flexibilización de la acumulación, la cendrología interrumpe la metafísica de la presencia y la identificación, poniendo en suspenso la filosofía de la historia del capital desde una sutil interrogación del resto, del cadáver y su doble desaparición. Cabría agregar aquí la pertinencia de una economía política de la violencia concernida no con la representación jurídica de ésta, sino con los procesos y prácticas especificas de acumulación y violencia mítica (violencia ejercida contra el humano en interés de la ley y del valor), y una analítica de las transiciones y cruces entre el fósil, el vestigio, el cadáver y la huella, donde el pozo, la mina y la represa son arquitecturas familiares al cenotafio y al campo santo.

Es quizás en este plano geológico general donde habría que interrogar la inexorabilidad del cadáver, ya no desde la cendrología como pregunta sin énfasis por el ser, sino desde la facticidad misma de su abundancia, pero más allá de la sobrecodificación ritualista y sentimental de la pérdida, que siempre funciona como terapia y despolitización del pasado y como patologización de la resistencia melancólica. Así, desde una geología general, la interrogación de la memoria y del cadáver nada tiene que ver con la operación restitutiva del duelo, que es la oferta generalizada de la post-dictadura y que se adivina en los llamados a "cerrar la herida" en México actualmente, para olvidar, sin sepultar, a los desaparecidos de Ayotzinapa (y un infinito etcétera). Pensar el cadáver más allá de la sobre-codifica-

11. No olvidemos que unos meses después, el 05 de agosto del mismo 2010, un derrumbe en la mina San José, a 30 kilómetros de la ciudad de Copiapó, en el norte de Chile, dejó atrapados a 33 mineros por más de dos meses. La espectacularización del rescate volvió a encubrir las precarias condiciones laborales y de seguridad en la minería, que sigue siendo una de las actividades económicas definitorias de ese país. Sin embargo, y más allá de toda excepcionalidad, habría que pensar la economía de la mina como una variación de la economía telúrica, y como un ejemplo más de la larga historia natural de la destrucción.

ción afectiva de la pérdida no es solo tomar distancia con respecto a cualquier discurso excepcional, sino también tomar distancia con respecto al núcleo onto-antropológico que nos impide comprender la dinámica misma de la destrucción más allá del principio antrópico con el que se estructura el sentido de "nuestro" mundo de la vida.

Cuarto postulado: del fósil y la desaparición

Bajo las matas
En los pajonales
Sobre los puentes
En los canales
Hay cadáveres
En la trilla de un tren que nunca se detiene
En la estela de un barco que naufraga
En una olilla, que se desvanece
En los muelles los apeaderos los trampolines los malecones
Hay cadáveres

Néstor Perlongher. *Cadáveres*[12]

Así, no debería extrañar que sea el mismo cadáver, como signo mudo de una época, el que nos permita volver a pensar las relaciones entre soberanía y acumulación, precisamente en el contexto actual en el que, vía procesos neo-extractivos, desertificamos el mundo y agotamos sus recursos fósiles. El cadáver fosilizado de antaño demanda la producción sacrificial de más cadáveres, infinitamente, perpetuando así al dinámica destructiva de la acumulación.

En un reciente libro dedicado a las relaciones entre el impacto de la emergente economía china y su infinita demanda de recursos del subsuelo, los procesos neo-extractivos destinados a satisfacer esa demanda, y la reorganización del control territorial por los carteles mexicanos, Dawn Paley (*Drug War Capitalism* 2014) sostiene que las guerras del narcotráfico no solo están orientadas al control de las

12. Hay que mantener en perspectiva el tono específico con el que Perlongher lee este poema, y que es accesible públicamente en Youtube: (https://www.youtube.com/watch?v=wJZKXwrOXb8), pues dicho tono resiste la misma sobre-codificación afectiva que ha imperado en el contexto post-dictatorial en el Cono Sur, limitando la problemática de la destrucción a una economía de la pérdida y la restitución.

rutas de tráfico y comercialización de drogas, ni se agotan en una complicidad tácita con el Estado, sino que exponen una complicidad mayor, más profunda, que hace imposible distinguir el aparato jurídico estatal y el emprendimiento empresarial de los narcos, pues lo que está en juego en el control territorial son los recursos minerales y petrolíferos del subsuelo, la re-apropiación territorial y la reconstitución de una forma corporativa de soberanía. Las guerras del narcotráfico no serían efecto de una imperfección en las políticas de control y seguridad, sino un mecanismo constitutivo de la acumulación contemporánea, esto es, el narcotráfico y las formas de violencia asociadas con su práctica no son accidentales, sino que materializan la dimensión teológica del capitalismo y de su articulación flexible y sacrificial, pero de una manera práctica y calculada. Y por esto, la religiosidad anexada al fenómeno de la narco-violencia no debería ser analizada únicamente desde el ámbito culturalista y narratológico, sino que hay que mantener en perspectiva la brillante intuición benjaminiana sobre *el capitalismo como religión*.[13]

Esto también implica que el neoliberalismo no fue solo una doctrina económica implantada brutalmente en procesos de modernización compulsiva como los de Chile o Ciudad Juárez, sino una teoría general del emprendimiento empresarial, una antropología híper-productivista que favoreció a la misma modernización del narcotráfico, como actividad característica del modelo neoliberal de negocios.[14] De esta forma, la llamada corrupción e ingobernabilidad que afecta a México, no sería un fenómeno puntual ni relativo a la debilidad moral de su clase política, sino un síntoma de la misma transformación del patrón de acumulación contemporáneo. En tal caso, la desaparición debe ser reconsiderada ya no como el lado brutal de una dictadura empedernida en el exterminio de la disidencia,

13. Walter Benjamin, "Capitalism as Religion" (1997).

14. Como advertíamos en una nota previa, quizás acá sea pertinente leer no solo la narco-novela como nuevo género que prolongaría las astucias narrativas de la *sicaresca* colombiana, sino también la novela de Juan Villoro, *El testigo* (2007), como un tratado sobre la metamorfosis de la soberanía en el contexto de la transición desde el PRI al PAN y la reconfiguración corporativa del poder (narcos, televisoras, Iglesia, partidos políticos, aparatos de seguridad, etc.), en la actualidad. Desde este interrogación geológica, *El testigo* no sería sino una variación interina (quizás una de las mejores) de la economía nómica y territorial presentada paradigmáticamente en *Pedro Páramo*, y es en relación a ella que debería ser evaluada según la hipótesis de la fantasmatización de la soberanía y la desertificación de la historia.

sino como el signo de una época volcada al emprendimiento y ajena a sus consecuencias. De hecho, en su reciente libro *Ni vivos ni muertos* (2014), Federico Mastrogiovanni muestra las ambigüedades jurídicas que la desaparición de personas en México produce, pues su estatus jurídico impide iniciar su búsqueda de manera oportuna, y además de interrumpir los procesos de duelo y consolación, mantiene en vilo el estatuto mismo de la vida que, sometida a la violencia propia de la ley y del valor, pierde todo valor y queda sustraída de la historia.

El ambiguo estatus del desaparecido, del migrante que no llega y se disuelve en la arena del desierto, del migrante que queda anexado al festín sacrificial de la fila india[15], mutilado por la bestia[16], del cuerpo destazado de la muchacha joven que emigró solo para engrosar las estadísticas fatales del femicidio, sumadas al mudo estertor de los huesos recuperados en las fosas comunes, silentes testigos de una historia brutal de represión, son nuestra calavera hamletiana, pues en ella se esconde el oscuro secreto de una época que nos amenaza con llevar la destrucción al extremo de la desaparición total, irónica variación de la infame *solución final*.

La tarea de una geología general no consiste, por lo tanto, en ordenar huesos y cadáveres como si se organizara un archivo, sino en des-enterrar los secretos de la acumulación y hacer posible la pregunta por la justicia. La cendrología o ciencia de la ceniza que Derrida acuñó para pensar sin énfasis en los mínimos restos humanos sobrevivientes al Holocausto, nos debería llevar a una reflexión sobre la forma inherentemente sacrificial en la que el capitalismo despliega sus procesos de acumulación, produciendo no solo cadáveres, sino incluso los mecanismos para consagrar su desaparición. Es necesario intersectar la época de la desaparición generalizada con la pregunta por los restos y los desperdicios que la misma producción de mercancías va generando en su despliegue, pues la historia natural de la destrucción no ha cesado en su infinita producción de muerte.

No se trata de interrumpir la muerte, en ningún caso, sino de mostrar hasta qué punto su fomento es parte de un grandioso negocio que se inscribe en el presente como índice de la naturalización de la historia y deshistorización de la naturaleza. Ese proceso brutal

15. Antonio Ortuño, *La fila india* (2014).

16. Martínez, Óscar. *The Beast* (2014).

solo tiene un fin posible, la devastación, es decir, el incremento sucesivo de la producción masiva de cadáveres y de procedimientos cada vez más sofisticados de tratamiento post-mortem. Pero, de la misma forma en que un evento impacta en la memoria para ejercer su insobornable fractura, la geología interroga el impacto material de los cuerpos en su deposición sobre el territorio, para adivinar en ellos el secreto tatuaje que soberanía y acumulación escriben, heterográficamente, sobre la tierra. *La heterografía de la violencia* no es más que el registro de la polisémica producción del cadáver, es decir, registro de su condición de signo sin exacerbar su sentido, pues nunca habrá suficiente justificación para la muerte. Es esta interrogación la que nos permite adivinar la complicidad entre soberanía, violencia y crueldad en su copertenencia moderna. Pues es allí donde todos seríamos coetáneos, hijos de un tiempo sin horizontes, donde ya no funcionan los refugios categoriales ni los nichos de saber, pues todos estaríamos subyugados por esa pena de muerte generalizada. Suspender esa complicidad entre soberanía y crueldad como pena de muerte es poner la soberanía en suspenso, abriendo la posibilidad de una nueva relación con la historia, *infrapolítica* si se quiere, pero no por estar abocada a la lógica de la excavación y del desentierro, sino por estar concernida con la vida como exceso con respecto a toda forma principial de racionalidad y, por lo mismo, como exceso con respecto a toda práctica de duelo, restitución, reconocimiento y compensación. La geología general permite pensar la infrapolítica como relación no propietaria con la muerte, estableciendo una nueva formulación de la pregunta por el ser, en su evanescencia y en su precaria presencia, en cuanto ceniza y don ("*Il y a là cendre*"), sin ontología atributiva, sin partisanismo, sin violencia. Secreto de una fuerza menor, perseverancia del ser en su inexorable deterioro.

15. –CRÍTICA DE LA ACUMULACIÓN

¿Qué es y cómo se define una crítica de la acumulación? No se trata de repetir la clásica crítica marxista del capitalismo, no porque dicha crítica sea extemporánea o ineficiente, sino porque no sabemos muy bien cómo definirla en primera instancia. Ya sea que pongamos énfasis en los procesos técnico-materiales relativos al desarrollo de las fuerzas productivas y a la composición del valor, o que pongamos énfasis en los procesos histórico-sociales relativos a las relaciones sociales de producción, la división del trabajo y la configuración de identidades políticas articuladas por la repartición y/o apropiación del valor, lo cierto es que ni siquiera hemos comenzado a ponernos de acuerdo sobre las condiciones de una crítica de la acumulación antes y ahora. ¿Cuál es el estatus de esa crítica y en qué medida no es ésta *una más* en el horizonte moderno definido como *Era de la crítica*[1]? Diría que hay, al menos, dos formas de confrontar este problema; por una lado, la posibilidad de repensar el marxismo, Marx y sus diversas apropiaciones, según su historia, sus filologías y tradiciones, para determinar la "verdadera" imagen de Marx, hacerle justicia a su *corpus*, exonerarlo de los excesos de la tradición y traerlo al presente según una nueva actualidad. Por otro lado, sin renunciar a un horizonte materialista y aleatorio, la posibilidad de elaborar una crítica de la acumulación no desde dentro del *corpus* marxista, sino en relación con la facticidad del capitalismo contemporáneo, según las transformaciones de la acumulación, de la composición orgánica del capital, de la renta, de los mercados y de la historicidad del presente. En este segundo caso, la crítica de la acumulación ya no es un compendio de los pronunciamientos

1. Me refiero al volumen VIII de *La historia de la filosofía moderna* de Ediciones Akal, a cargo de Félix Duque, cuyo título es, precisamente, *La era de la crítica* (1998), y que sienta con maestría el horizonte inaugurado por Kant y el idealismo alemán como desarrollo paulatino de una cierta conciencia de si de la época moderna.

de Marx o de cualquier marxista sobre los procesos de acumulación, sino que es una interrogación de la complicidad misma entre crítica y acumulación, es decir, un cuestionamiento de la relación de copertenencia entre crítica y valoración según la moderna división social del trabajo (teoría y práctica), división universitaria que llega más allá de la universidad. Romper con el marxismo universitario no es un acto advenedizo, sino un cuestionamiento del mismo lugar que le cabe a la crítica y al saber en los procesos de acumulación contemporáneos.[2]

Es en relación con la segunda alternativa que quisiera proponer ahora un horizonte general de interpretación de la actualidad latinoamericana, para lo cual intentaré relacionar la dimensión política de la llamada Marea Rosada con problemas relativos a la relación entre soberanía y acumulación. Lo primero que me gustaría decir, a modo de advertencia, es que la misma noción de Marea Rosada no parece ser ni rigurosa ni justa para caracterizar la heterogeneidad socio-política e histórica de los diversos procesos latinoamericanos, ni menos permite hacer jerarquías o valoraciones fáciles sobre los aspectos positivos o negativos de los gobiernos identificados con ella.[3] Sin embargo, intentaremos un cuestionamiento de los procesos de acumulación dirigidos o custodiados por gobiernos retórica y políticamente identificados con una agenda social re-distribucionista que intenta corregir lo ajustes y miserias propugnados por las administraciones anteriores, gruesamente identificadas como neoliberales. En este sentido, me parece que es en la relación entre soberanía y acumulación donde se juega la especificidad de nuestra ocasión histórica y es en relación a ella que nociones capitales para el imaginario político latinoamericano deben ser reconsideradas.

En efecto, es la indeterminación radical de la relación entre soberanía y acumulación la que nos exige pensar más allá de la filosofía de la historia del capital y más allá también de una de sus variantes

2. Sin embargo, estas dos alternativas no existen en la pureza de su formulación teórica, sino que funcionan como polos donde se inscribe el pensamiento marxista en general, tensado por la necesidad de cuestionar el presente y, a la vez, tensado por las demandas de prolijidad relativas al mismo marxismo convertido en tradición, ciencia o método.

3. Como lo hace, recientemente, John Beverley en su *Latinamericanism After 9/11* (2011), al comparar el proceso venezolano y el boliviano, repitiendo, formal e irónicamente, la diferencia entre buena y mala izquierda propugnada por Jorge Castañeda en su “Latin America’s Left Turn” (2006).

fundamentales, la filosofía sacrificial marxista y su relato redentor y teleológico; relato según el cual todo sufrimiento presente se justifica en función de un futuro mejor. Pensar más allá de esa filosofía de la historia –o de lo que también podríamos llamar, para citar a John Kraniauskas, *el aparato total del desarrollismo*–, es renunciar a una serie de presupuestos de inteligibilidad con los que se suele evaluar lo real.[4] En principio, las mismas nociones de soberanía y acumulación como aparatos conceptuales y técnicos o disciplinarios propios de discursos jurídicos, institucionales o económicos son ejemplos fundamentales. En otras palabras, para elaborar la pregunta por el presente necesitamos entender que la crítica de la economía política no es parte de la economía política, ni la reflexión sobre la relación soberana es privativa de la ciencia jurídica o de la teoría convencional del Estado. Sin embargo, antes de abordar estos problemas "teóricos", permítasenos volver a la pregunta por la actualidad latinoamericana desde el punto de vista de la relación entre democracia y acumulación. ¿Es la acumulación, vía híper-explotación de recursos naturales, una condición *sine qua non* de la democracia? Y de serlo, ¿de qué tipo de democracia hablamos? O si se prefiere, ¿es el desarrollismo una etapa inevitable en el largo camino por construir una sociedad mas justa?

* * * * *

En efecto, la llamada Marea Rosada en cuanto noción genérica y abusiva, intenta capturar el giro dado por varios gobiernos latinoamericanos desde la década de 1990 hacia políticas públicas y sociales opuestas a la orientación neoliberal que caracterizó, en general, al continente en las décadas previas. Estas nuevas políticas también se distancian de los viejos y desgastados ideales del partisanismo revolucionario, intentando una crítica del neoliberalismo que no se reduce a una ruptura radical (e "imposible") con su lógica de acumulación, sino que intenta adaptarse a él y dotarlo de un rostro "más humano".[5]

4. John Kraniauskas, "Difference Against Development" (2005).

5. Otra vez, es necesario contrastar esta generalidad con las diferencias entre diversos países latinoamericanos, y con las diferencias al interior de cada país, sobre todo si se consideran las condiciones de vida de poblaciones no identificadas con el relato político estándar: por ejemplo, pueblos indígenas sujetos a políticas de acumulación por desposesión territorial, comunidades rurales sometidas a la soberanía bruta de las corporaciones energéticas y, en general, poblaciones enteras consideradas como dispensables en medio de desplazamientos territoriales forzados, narco-violencia y desapariciones sistemáticas de personas.

A pesar de las retóricas anti imperialistas y nacionalistas reflotadas en algunas izquierdas regionales, lo cierto es que en la mayoría de los casos lo que impera son gobiernos abocados a corregir la injusta distribución del ingreso, heredada de las décadas previas, y a mantener la disciplina fiscal y la gobernabilidad para facilitar la integración al mercado mundial en contextos de relativa "sustentabilidad". Aún así, las nacionalizaciones que han ocurrido recientemente en Venezuela, Argentina y Bolivia parecen contradecir la más mesurada retórica y práctica de los gobiernos regionales, precisamente porque como iniciativas parecen responder a una vieja agenda propia de la geopolítica imperial clásica y anti imperialista, desbaratada por la globalización contemporánea. En este sentido, no es extraño que el caso chileno todavía sea utilizado como paradigma para desvirtuar opciones aparentemente más radicales.

Recordemos que Chile logró su transición (formal) a la democracia a comienzos de los años 90, después de sufrir una de las más largas y sanguinarias dictaduras militares en la región (1973-1989). Sin embargo, lo que le daba cierta notoriedad al caso chileno no era solo su democratización "pactada", sino el que, como país, constituía el modelo ideal de implementación de políticas neoliberales en condiciones autoritarias. Mientras que las mismas políticas neoliberales se implementaron durante periodos transicionales o de pacificación en el resto de América Latina, en Chile, ya desde mediados de los años setenta el Estado había tomado un claro curso neoliberal, amortiguando el descontento social con una sostenida represión basada en la retórica securitaria anti-comunista. A su vez, desde la transición a la democracia, formalmente acaecida el año 1990, Chile se ha dedicado a administrar las políticas macroeconómicas puestas en práctica por la ingeniería neoliberal de la dictadura, atenuando el costo social de éstas con una tibia política redistributiva basada en bonos y asignaciones excepcionales, sin alterar mayormente la "estructura de clases" ni la distribución de la riqueza y de la propiedad de la tierra.

A esto habría que sumar la condición puntual del elevado precio internacional del cobre, producto fundamental del país, debido al ingreso de China al mercado (y a la demanda) mundial. Este incremento produjo una abundancia excepcional del presupuesto fiscal que permitió financiar múltiples iniciativas redistributivas sin alterar mayormente ni las políticas monetarias ni las tasas de interés a la propiedad y a la ganancia, ni las condiciones del intercambio interna-

cional (recordemos que la minería cuprífera no fue totalmente privatizada debido a que de ella dependía el presupuesto militar del país). Durante los años que siguieron a la dictadura, los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia se dedicaron a administrar políticamente el modelo y a suplir su propia carencia de política efectiva con una estrategia permanente de diferimiento y duelo forzado, incapaces de avanzar de manera decisiva en el esclarecimiento de los crímenes de la dictadura y en la sanción correspondiente de los criminales, muchos de los cuales fueron reciclados en los aparatos administrativos y de inteligencia del Estado.

La experiencia del PT brasileño, del MAS en Bolivia, o la misma transformación del Estado iniciada por el Kirchnerismo en Argentina, podrían servir de contraste para precisar el caso chileno, donde los procesos de radicalización social y de organización popular que pusieron en evidencia la *crisis de mando* de la dictadura en los años ochenta, fueron re-apropiados por la reconfiguración de la vieja "clase" política nacional que se constituyó como el actor "más" relevante en la política oficial desde el mismo fin de la dictadura (lo que nos muestra una variación de la acumulación por desposesión, ahora de legitimidad política). A partir de ese proceso de superposición de las viejas lógicas partidarias y de sus actores, levemente reciclados por la renovación socialista y la socialdemocracia europea, se rearticuló una lógica hegemónica en la cual los actores centrales seguían siendo el Estado, el Ejército y los partidos políticos. De ahí que sean los años noventa los que vean emerger un discurso securitario dirigido contra el conjunto de la "población".[6] La apuesta era una sola, las decisiones políticas se resolvían en el parlamento y entre los partidos, no en la "sociedad civil" ni en sus organizaciones. Había que desactivar a los movimientos sociales que, a pesar de todo, no han dejado de ocupar las calles para mostrar las incongruencias de la democracia chilena.

Por otro lado, una de las más claras manifestaciones del límite institucionalista o *juristocrático* del proceso chileno está, precisamente, en la postergación indefinida de las demandas y reivindicaciones de su población indígena, la que había sido fuertemente castigada en tiempos dictatoriales y sometida a las políticas expropiativas puestas

6. No olvidemos que la "población" emerge como categoría relevante de la gubernamentalidad contemporánea a propósito del desarrollo de las técnicas bio y anatomopolíticas. Ver Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población* (2006).

en marcha por la banca y las industrias madereras y de la celulosa. La democracia chilena, recuperada en esos años según el discurso oficial del Estado, no significó ni significa hoy casi nada para el pueblo Mapuche. Casi nada, salvo la proclamación constitucional del carácter multicultural y multiétnico del país, y la correspondiente otrificación o fetichización de un indígena totémico que permite desviar la mirada desde la continuidad de las políticas represivas aplicadas al pueblo Mapuche (y otros pueblos originarios), hacia la representación folclorizante de un indígena de catalogo turístico. La apropiación por desposesión no puede ser más evidente, pero no solo en el periodo dictatorial, sino también ahora, bajo la excusa de las necesidades del desarrollo y las nuevas políticas energéticas.

Paralelamente, la concentración de la riqueza, la precarización de la vida de los ciudadanos comunes, el incremento de la plusvalía financiera en la administración de los fondos de retiro, en la salud, en la banca en general, en el endeudamiento público y las criminales tasas de interés sobre préstamos de consumo, además de una sostenida tendencia a la privatización de los recursos naturales, a la transferencia de fondos públicos a corporaciones privadas, y la *circulación de las elites* al interior del aparato estatal (baste mencionar cómo se turnan las mismas familias en los cargos estatales y corporativos), no solo confirman el carácter limitado de la transición chilena, sino la *perpetuación* de la dictadura en la democracia. La reciente re-elección de Michelle Bachelet en el país, después de una serie sostenida de protestas sociales que marcaron la ingobernabilidad de la administración de centro-derecha en el periodo anterior, se hizo sobre la promesa de reformas estructurales a la Constitución, a la salud, a la ley tributaria, a la educación, etc., reformas que no han tenido lugar y que se han ido suavizando y reacomodando de acuerdo con la captura institucional y principalmente parlamentaria de los procesos de lucha social de los últimos años. Chile, el modelo ejemplar de una administración de centro-izquierda que responsablemente hizo la transición a la democracia es, en rigor, el ejemplo de una administración gubernamental responsable con el modelo neoliberal y sus políticas macro-económicas, a manos de una poco creativa clase política que logró apenas reinventarse superficialmente en los años recientes, dejando su antiguo nombre, La Concertación, para pasar a llamarse La Nueva Mayoría. Sin embargo, su marco de acción sigue siendo

dictado por la Constitución de 1980, que como una verdadera trampa juristocrática es el verdadero legado de la dictadura chilena.

* * * * *

Quisiera ser enfático en señalar que la descripción que se ha hecho de Chile no es generalizable al resto de América Latina, ni está basada en un descontento político o en una denuncia moral. En rigor, creo que el caso chileno, pero no de manera exclusiva o excluyente, hace posible la pregunta por la forma y la función del tardío Estado latinoamericano. Un pregunta que se hace fundamental en estos momentos.

Primero, me gustaría precisar qué entiendo por tardío Estado latinoamericano. Básicamente, no se trata de una noción evolucionista o historicista, sino que intenta llamar la atención sobre el proceso de refundación institucional que ha vivido y que está viviendo gran parte de la región. Desde los procesos constituyentes y las nuevas constituciones en Venezuela, Colombia, Bolivia y Ecuador, hasta las reformas electorales en Chile o Centroamérica, esta refundación está asociada con el fracaso evidente del proyecto republicano post-colonial surgido del proceso emancipatorio de principios del siglo diecinueve. No se trata de un fracaso puntual asociado con la globalización como universalización del patrón flexible de acumulación propio del capitalismo contemporáneo, sino que la misma globalización habría sido el *golpe* de gracia al proyecto republicano post-colonial que siempre habría estado en crisis. De tal forma, el tardío Estado latinoamericano refiere al proceso de refundación del pacto social que se ha venido dando durante las últimas décadas en la región, refundación que abarca no solo a las nuevas constituciones, sino incluso a los procesos transicionales y de pacificación que, en la misma producción de sus informes de derechos humanos, sientan las bases para ese nuevo pacto social. Lo que incomoda de este nuevo contrato, sin embargo, no es solo su limitación institucional y jurídica, sino el hecho de que, como tal, repite las mismas limitaciones de la primera oleada fundacional de principios del siglo diecinueve, a saber, la sobre-codificación de sus aspectos democráticos y republicanos desde los imperativos mercantiles y ahora neoliberales de la acumulación. Es ahí donde una crítica de la acumulación no solo se vuelve políticamente relevante, sino que se convierte en una práctica política en sí misma, pues de lo contrario estaríamos sosteniendo una variación circunstancial de la

vieja tesis del determinismo económico. En la medida en que soberanía y acumulación se co-determinan, entonces siempre hay espacio para radicalizar, vía crítica de la acumulación y crítica del aparato total del desarrollismo, las limitaciones juristocráticas e institucionales de la política realmente existente.[7]

Segundo, me parece importante además preguntar cuál es la función y la forma de este tardío Estado latinoamericano. La forma, en principio, porque se trata de discutir no solo la diferencia entre Estado como instancia institucional que se movería a un nivel estructural, y gobierno como instancia política que se inscribiría a nivel contingente. Eso no es suficiente. La pregunta por la forma Estado es la pregunta por el estatuto de la ley y del poder y, a la vez, nos permite tomar distancia de concepciones monumentales que tienden a limitar la política según diagramas más o menos sofisticados de la dominación. De la misma forma en que el discurso genealógico contemporáneo rompió con las representaciones monumentales o molares del poder, necesitamos pensar el Estado no como una inseminación trascendental e inmodificable, sino como un campo de lucha, según, por ejemplo, lo han definido los miembros de *Comuna* en Bolivia o su mismo vicepresidente Álvaro García Linera (*El Estado como campo de batalla* 2010).

De una manera similar, más que pensar la soberanía como una instancia atributiva propia del orden jurídico o estatal, ya siempre pre-definida, y como clave de la gubernamentalidad moderna, es decir, soporte jurídico de la clausura biopolítica de la experiencia contemporánea, sería pertinente pensar la soberanía como nombre de una relación indeterminada. Lo mismo habría que decir del derecho, antes de pensarlo como un simple suplemento ideológico de la dominación o como una forma de violencia mítica abocada a la conservación del orden social, sería pertinente pensarlo en cuanto práctica performativa y forma abierta a la creación de jurisprudencia. Creo que es esto lo que está en juego en los debates teóricos contemporáneos, es decir, la posibilidad de pensar el Estado, la relación soberana

7. No sostengo una desconfianza generalizada del derecho, del contrato social o de la constitución, sino la necesidad de una crítica específica de estas formas históricas del derecho, en nombre de procesos, infinitos e imperfectos, de institución democrática de lo social. La misma asamblea constituyente que ha sido central en las nuevas constituciones de Venezuela y Bolivia se muestra como un requisito políticamente irrenunciable en el contexto chileno, por ejemplo.

y el derecho ya no solo como mojones que limitan la vida social, sino también como instancias indeterminadas en las que se da la lucha política por la misma definición del presente. En tal caso, la pregunta por la forma del tardío Estado latinoamericano es la pregunta por las instancias donde ese Estado, lejos de ser un simple aparato ideológico de reproducción y confirmación de las relaciones de clase y dominación, en un ámbito en el que se está articulando dicha dominación, pero también en el que ésta puede ser interrumpida.

Finalmente, la pregunta por la función de este tardío Estado latinoamericano está relacionada con la posibilidad de hablar o no de un *post-neoliberalismo* o, alternativamente, con la posibilidad de hablar de un *neoliberalismo de segundo orden* que, usando al mismo Estado como *katechon* o contención y mecanismo de desactivación de los movimientos sociales, mediante formas y grados diversos de represión y persuasión, asegura la hegemonía del capital cuidando el escenario macroeconómico indispensable para el despliegue de formas flexibles de acumulación en la actualidad. En este sentido, si el neoliberalismo fue implementado, ejemplarmente en Chile, en el marco de un gobierno autoritario que produjo las llamadas medidas de ajuste fiscal, contracción del gasto público, reducción del Estado y desregulación monetaria, precarizando infinitamente la vida de los trabajadores y de los ciudadanos en general; el *neoliberalismo de segundo orden* no parece necesitar de dictaduras militares, sino que se articula inteligentemente con un Estado que ya no parece interventor y al que se le dejaría cierto margen de maniobra en el ámbito de políticas compensatorias o redistributivas, pero cuya responsabilidad sería asegurar los procesos productivos y extractivos que están a la base de lo que Maristella Svampa ha llamado *el consenso de las mercancías* (2013).

Quiero reparar en esta aporía: si por un lado, la forma Estado nos indica que éste está abierto a las luchas por el cambio social, por otro lado, la determinación de su función es la que nos indica finalmente hasta qué punto las iniciativas de transformación social emprendidas por los gobiernos de la Marea Rosada latinoamericana tienen viabilidad o son paliativas con respecto a lo que John Kraniauskas ha llamado "la astucia del capital" ("the cunning of capital" 2014). ¿Hasta qué punto las políticas redistributivas han sido capaces no solo de producir mejoras sustantivas en la población, sino activar procesos políticos instituyentes que le den más fuerza política a las

instituciones democráticas del Estado en su lucha permanente con el capital transnacional? Quizás esta sea, otra vez, la lección a sacar del proceso chileno: lejos de confiar en el empoderamiento de los actores sociales que disputan el modelo neoliberal, la "clase" política agrupada en torno a un Estado marcado por la Constitución de Pinochet, se ha dedicado a expropiar la participación ciudadana y a remitirla al estrecho ámbito institucional de los debates parlamentarios, estructuralmente ineficientes dadas las limitaciones impuestas por el marco constitucional y por el sistema electoral anti-democrático. Repitamos: no se trata de una crítica de orden moral, sino de una consideración histórica sobre la reiterada desconfianza que dicha "clase" política expresa con respecto a procesos instituyentes.

En este sentido, el hecho indesmentible de que las agendas reformistas y re-distributivas contemporáneas tengan como limite el proceso de acumulación flexible y corporativo contemporáneo no nos dice nada sobre las posibilidades abiertas por una política orientada por una crítica efectiva de la acumulación, del desarrollismo y de la juristocracia. Ni optimismo ni pesimismo, sino todo lo contrario, entender la condición material y aleatoria de las relaciones entre soberanía y acumulación, pues aún cuando "la astucia del capital" nos muestra al post-neoliberalismo como neoliberalismo de segundo orden, nada de eso nos condena a mantener nuestras prácticas políticas inscritas en la filosofía de la historia del capital, o en cualquiera de sus reversos liberacionistas.

*****

Pero acá nos encontramos con un problema igualmente delicado. Si las estrategias clásicas liberacionistas estaban marcadas por una política de la identificación (nacional, étnica o de clase), ¿Cómo pensar una política radical que no sea un mero reflejo de la operación estatal de codificación del campo social? No se trata solo de pensar más allá de las *Identity Politics* contemporáneas, sino incluso más allá de la *lógica de la identificación* que se expresa en términos políticos como sutura del campo de significación en torno a un significante investido afectivamente con condiciones carismáticas o ejecutivas. Ya sea en las figuras del clásico líder populista, del militante sacrificial, del líder tecnocrático o del movimiento social oposicional (configurado todavía por una lógica identitaria), el imaginario de izquierda lati-

noamericano, al menos en sus formas convencionales, sigue estando marcado por dicha lógica y sigue, por lo tanto, imposibilitado de pensar en una política salvaje, des-inscrita de la representación y del reconocimiento.

Permítaseme entonces, a modo de ejemplo, retomar someramente una observación de Nicolás Casullo ("Populismo" 2000) sobre las experiencias populistas latinoamericanas. Para él resultaba bastante curioso no solo el hecho de que la palabra "populismo" se hubiese convertido en un insulto aplicable a todos aquellos que contravenían la versión gestional de la política, propia del neoliberalismo, sino aun más el hecho de que cada vez que se refería a la experiencia populista se evocaban ejemplos europeos vinculados con el nacional-socialismo o con el populismo fascista, y no se atendiera al hecho de que los llamados populismos latinoamericanos habían tenido una función progresista, democratizadora e integradora inigualable en la historia latinoamericana. Ese populismo, que siempre estuvo presente en las elaboraciones teóricas de Ernesto Laclau y que constituye el eje de sus últimos trabajos, no es equivalente a nuestra invocación de una política salvaje, pero no deja de ser relevante para pensar no solo las crisis históricas de la política de izquierda en la región, sino también la situación actual de la llamada Marea Rosada.

Recordemos que para Laclau el populismo es políticamente irrenunciable porque constituye el aspecto más relevante de una política orientada a la democratización (*On Populist Reason* 2005). En otras palabras, el populismo no es una política en particular (como suele pensarse) sino un componente de toda política radical orientada por procesos de democratización y organizada entorno a antagonismos sociales, antagonismos que no vienen asegurados por ninguna lógica trans-histórica (esa su crítica a la noción de contradicción hegeliano-marxista, por ejemplo). Si el populismo es pensado en estos términos, entonces lo que asombra del trabajo teórico de Laclau es que dicho populismo quede recortado por la misma racionalidad instrumental o "hegemónica" que articula su discurso, esto es, que el carácter democratizador y radicalizante del populismo de Laclau quede subordinado a la lógica equivalencial de las articulaciones hegemónicas, siempre orientadas pragmática y programáticamente a la conquista del poder del Estado. Alberto Moreiras ha referido recientemente a la posibilidad de un *populismo post-hegemónico*, cuya clave estaría en "liberar" al mismo populismo de la lógica de la

identificación, es decir, en la posibilidad de pensar en un populismo *catacrético* que ya no coincida ni con la identificación étnico-nacional, social-cultural o económica de ninguna subjetividad política y, por tanto, que ya no coincida ni con la lógica principial del pensamiento onto-político occidental, ni con la sutura afectiva de la identificación carismática con el líder o la identificación romántica con el "Pueblo" (el partido, la clase o el movimiento, etc.).[8]

¿Cómo pensar entonces una relación a esa instancia heteróclita llamada pueblo, no capturada por las figuras de la identificación afectiva ni del liderazgo carismático? Esa pareciera ser la tarea para una política radical, no la de repetir la monserga anti-populista propia de los sectores conservadores (y juristocráticos), sino la de redefinir la problemática del pueblo más allá de la lógica de la identificación que es un rendimiento del aparato total del desarrollismo.[9] En tal caso, más que la "construcción de un pueblo", como quisiera Laclau hace unos años en su debate con Zizek[10], lo que definiría una política radical y crítica de los actuales procesos de acumulación sería la constitución de formas de organización y empoderamiento que hicieran de contención de dicha acumulación. Así, el pueblo del que estamos hablando no sería ni un sujeto histórico investido estatalmente con

---

8. Aún cuando este giro ya estaba contenido en los tempranos trabajos de Moreiras (*The Exhaustion of Difference* 2001), y Gareth Williams (*The Other Side of the Popular* 2002), y también en las intuiciones de John Beverley en muchos lugares, el reciente desarrollo de estas temáticas ha marcado las actividades del *Colectivo Deconstrucción Infrapolítica*. Es necesario citar de Moreiras "Tres tesis sobre populismo y política. Hacia un populismo marrano." (2015), y su texto *Marranismo e inscripción* (2015), como lugares donde se problematiza esta serie de cuestiones. En relación a la identificación afectiva y a los límites de la hegemonía en Laclau, remitimos a nuestro "¿En qué se reconoce el pensamiento? Posthegemonía e infrapolítica en la época de la realización de la metafísica" (2015). Todo esto, por supuesto, en diálogo y tensión con la modulación post-hegemónica de Jon Beasley-Murray (2011)

9. Ver, por ejemplo, la reciente compilación ¿Qué es un pueblo? (2014) con textos relevantes y contradictorios de Rancière, Didi-Huberman, Badiou, Judith Butler, entre otros, pero todavía muy genéricos en relación a nuestro problema específico.

10. "¿Porqué construir al pueblo es la principal tarea de una política radical"? (2008). Lo que marca la propuesta de Laclau no es solo la tensión entre clase, pueblo y populismo, sino la cuestión de la identificación y su respectiva pendiente afectiva o pulsional como instancias constitutivas del campo político. A esto apunta también la pertinencia de la intervención de Yannis Stavrakakis (*The Lacanian Left* 2007) y su apertura a la cuestión del afecto y del deseo (lugar en que no solo se asoma la problematización deleuziana del psicoanálisis, sino también la "destrucción del pueblo" llevada a cabo, incesantemente, por Osvaldo Lamborghini).

una cierta identidad nacional, ni menos un sujeto étnico-político asociado con el proyecto liberal criollo o su inversión neo-indigenista y decolonial contemporánea; se trata, por el contrario, de "un" pueblo catacrético, irrepresentable según las lógicas conceptuales tradicionales o, como ha señalado recientemente Georges Didi-Huberman, más que un *pueblo expuesto*, en el doble sentido de un pueblo representado, capturado en la representación y llevado, a la vez, a la situación límite de su propia extinción, estamos hablando de un *pueblo figurante*, que desactiva las coordenadas de la representación jurídica, política, literaria y cultural, contaminando el modelo populista clásico y su *fictive ethnicity*, con formas múltiples y enrevesadas de participación y constitución social.[11]

Entonces, no se trata, otra vez, *del pueblo* sino de los pueblos en los que descansa la posibilidad de interrumpir los procesos brutales de acumulación, y hacia los que la Marea Rosada en general debió y debe apostar, no para elaborar cálculos sobre la historia, ni para dotarlos con los atributos del sujeto emancipatorio moderno, sino para asumir, finalmente, que la clave de una política capaz de oponerse al orden mundial no está en la **reproducción** infinita del aparato total del desarrollismo, la gobernabilidad, la seguridad, la propiedad y el mercado, sino en la potenciación de formas de poder y auto-organización social. Una política orientada a la *experiencia plebeya*, como diría Martin Breaugh (2013), donde lo plebeyo nombra el lugar impropio de una comunidad sin atributos, marrana, de la que surge no el discurso sino la práctica del desacuerdo, condición fundamental de un republicanismo profano para nuestro tiempo.

De no ser así, como parece ser el caso en muchos de estos gobiernos, se repetirá la experiencia histórica latinoamericana que dio paso a las dictaduras y a las intervenciones militares en general, aquella experiencia que las sociologías realistas y gestionales han llamado clientelismo, cultura demandante de Estado y caudillismo. Lo curioso, en cualquier caso, es la persistencia de lo que Etienne Balibar llamó "el miedo a las masas" (1989), pues es ese miedo el que posibilita lo que Claus Offe caracterizó, en los años ochenta, como "teorías conservadoras de la crisis"; teorías que terminaron por justificar el desmontaje del Estado de bienestar, el gran logro de la socialdemocracia europea y, en cierta medida, el horizonte igualitario de los frentes populares

11. Didi-Huberman, *Pueblos expuestos, pueblos figurantes* (2014).

latinoamericanos.[12] Y son esos mismos miedos los que aparecen en los detractores neoliberales de la Marea Rosada, pero también, en muchos de los actores vinculados institucionalmente con sus gobiernos, más preocupados del desarrollo y la gestión que de la democracia y la participación.

En última instancia, se trata de pensar los limites históricos de la imaginación política latinoamericana, misma que necesita trascender la nostálgica identificación con una política reivindicativa de clases, y radicalizar su vocación popular en una suerte de *populismo salvaje*, que ya no se orienta heliotrópicamente a la conquista del poder del Estado, para una vez allí, disciplinar a las masas. Un populismo sin Pueblo, pero con muchos pueblos, heterogéneos y contradictorios, con un énfasis insobornable en los antagonismos y no en las alianzas, en las figuraciones catacréticas y disyuntivas y no en la metaforicidad equivalencial y articulativa (radicalizando al mismo Laclau). En suma, un populismo post-hegemónico que se piensa a sí mismo no como estrategia para lograr la hegemonía, sino como interrupción de la misma hegemonía en cuanto lógica de la voluntad de poder onto-política occidental.

* * * * *

Es aquí, finalmente, donde se hace evidente la complementariedad entre la determinación onto-política de la experiencia en la formalización de una práctica regida por la prinicpialidad metafísica y la voluntad de poder, y la misma acumulación capitalista con sus demandas sacrificiales en la producción de un *antropo-logos* marcado por una lógica de la identificación subjetiva. En tal caso, "sujeto", "movimiento", "pueblo", "multitud", en cuanto categorías, serían todavía instancias de una tipología constituida por la misma lógica identitaria, es decir, estarían tramadas por la misma demanda de racionalidad y acción que disciplina la heterogeneidad radical de lo humano según la lógica sacrificial del capital. Ir más allá no es la tarea de una política del deseo (históricamente disciplinante) sino la tarea que la política *como* deseo debe darse en el encuentro con los pueblos salvajes que contaminan el proyecto de una humanidad reconciliada y redimida.

12. Claus Offe, *Contradicciones en el Estado del Bienestar* (1994).

Pues sabemos que no hay redención ni reconciliación, que la aspiración a la comunidad ideal conlleva la degradación de la política real a los imperativos de un sistema. Si la heterografía de la violencia que hemos ido dibujando a lo largo de estas páginas nos dice algo, esto es la condición irresuelta e indeterminada de la historia. En eso consiste la indeterminación constitutiva de la destrucción, es decir, en el hecho de que no haya posibilidad de escapar a su *double-bind*, pues antes como ahora, la destrucción es el nombre de la tensión entre nihilismo e historia. La única diferencia con respecto al pasado, sin embargo, parece consistir en el agotamiento radical ya no de un paradigma específico, sino de la misma estructura fundamental del pensamiento moderno articulado por las figuras de la historia, del progreso, de la naturaleza y del hombre. Quizás por eso la idea de "Los fines del hombre" no sea solo una alusión a la crisis del humanismo occidental, sino una constatación de la crisis radical de lo humano como centro-sujeto de la historia. La misma acumulación capitalista ha llegado a disolver la dialéctica constitutiva de la modernidad, la dialéctica entre historia y naturaleza, y la consecuencia fundamental de esa disolución es el fin de la historia como historia articulada por un principio antrópico y subjetivo de racionalidad. Lo grave de todo esto es que la heterografía constitutiva de la destrucción pierde su indeterminación en la misma medida en que la destrucción ya no acaece solo dentro de los límites de lo humano, se vuelve, ella misma, una devastación que no permite nueva siembra. El desierto crece, es cierto, y el hombre desaparece.

* * * * *

REFERENCIAS

Adorno, Rolena. *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Texas: University of Texas Press, 2000.

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 1999.

_____ *Estado de excepción*. Valencia: Pre-textos, 2004.

_____ *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-Textos, 2008.

Aguilar, José Antonio y Rafael Rojas (edit). *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica y CIDE, 2002.

Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 1967.

_____ *Philosophy of the Encounter. Later Writings*: *1978-1987.* New York: Verso, 2006.

Altini, Carlo. *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005.

Arendt, Hannah. "The Jew as Pariah; The Hidden Tradition". *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007. Pp. 275-297.

Arnson, Cynthia J. (Edit.) *In the Wake of War. Democratization and Internal Armed Conflict in Latin America.* Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2012.

Atanasoski, Neda. *Humanitarian Violence. The U. S. Deployment of Diversity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

Avelar, Idelber. "Specter of Walter Benjamin. Morning, Labor, and Violence in Jacques Derrida". *The Letter of Violence. Essays on Narrative, Ethics, and Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2004. 79-106.

Azahua, Marina. *Retrato involuntario. El acto fotográfico como forma de violencia*. México: Tusquets, 2014.

Badiou, Alain et. al. *¿Qué es un pueblo?* Argentina: Eterna Cadencia, 2014.

Balibar, Etienne. "Spinoza, The Anti-Orwell: The Fear of the Masses". *Rethinking Marxism*, Vol. 2, Nº 3 (Fall 1989): 104-139.

Balibar, Etienne e Immanuel Wallerstein. *Raza, nación y clase*, España, IEPALA ediciones, 1991.

Barrón, Luis. "La tradición republicana y el nacimiento del liberalismo en Hispanoamérica después de la Independencia: Bolívar, Lucas Alemán y el "Poder Conservador". José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (edit), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*. México, Fondo de Cultura Económica y CIDE, 2002

Altini, Carlo. "El fin de la historia y el fin de la filosofía. El Estado universal y homogéneo en Alexander Kojève, Carl Schmitt y Leo Strauss". *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2005. Pp. 213-241.

Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. México: ERA, 1996.

Bataille, Georges. "La noción de gasto". *La parte maldita*. Barcelona: Icaria, 1987. 23-43.

_____ *Inner Experience*. New York: State University of New York Press, 1988.

_____ "Hegel, Death and Sacrifice" *Yale French Studies*, 78 (1990): 9-28.

_____ *El erotismo*. España: Tusquets, 1992.

_____ *Las lágrimas de eros*. España: Tusquets, 1997.

_____ *The Accursed Share*, 3 Volumes. New York: Zone Books, 2007.

_____ *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

Beasley-Murray, Jon. *Posthegemony. Political Theory and Latin America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

Benjamin, Walter. *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1986.

_____ *El origen del drama barroco alemán*. Versión castellana de José Muñoz Millanes. España: Taurus, 1990.

_____ "Para una crítica de la violencia". *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. España: Taurus, 1991. 24-46.

_____ "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos". *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. España: Taurus, 1991. 59-74.

_____ *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Introduccion, traducción y notas de Pablo Oyarzún. Santiago: ARCIS-LOM, 1995.

_____ "Critique of Violence". *Selected Writings Vol. 1, 1913-1926*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997. 236-252.

_____ "Capitalism as Religion". *Selected Writings Vol. 1, 1913-1926*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997. 288-291.

_____ "Para una crítica de la violencia". Versión inédita de Pablo Oyarzún, en el marco del Proyecto FONDECYT 1040530, realizado desde el 2004.

Beverley, John. *Una modernidad obsoleta. Estudios sobre el barroco*. España: ELAM, 1997.

_____ *Subalternidad y representación*. España: Iberoamericana-Vervuert, 2004.

_____ *Latinamericanism after 9/11*. Durham: Duke University Press, 2011.

Bolaño, Roberto. *Estrella distante*. Barcelona: Anagrama, 1996.

_____ *Los detectives salvajes*. Barcelona: Anagrama, 1998.

_____ *Nocturno de Chile*. Barcelona: Anagrama, 2000.

_____ *2666*. Barcelona: Anagrama, 2004.

Borges, Jorge Luis. "Historia Universal de la infamia". *Obras completas I*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1994. 287-345

_____ "El informe de Brodie", en: *Obras completas* II. Buenos Aires: Emecé Editores, 1994. Pp. 451-456.

_____ "Funes el memorioso". *Obras completas* I. Buenos Aires: Emecé Editores, 1994. Pp. 533-544.

_____ "El inmortal". *Ficciones*. *Obras completas* I. Buenos Aires: Emecé Editores, 1994. Pp. 485-490.

Bowden, Charles. *Murder City: Ciudad Juarez and the Global Economy's New Killing Fields.* New York: Nation Books, 2010.

Breaugh, Martin. *The Plebeian Experience: A Discontinuous History of Political Freedom*. New York: Columbia University Press, 2013.

Brossat, Alain et Jean-Louis Déotte. *L'Époque de la disparition: politique et esthétique.* Paris: L'Harmattan, 2000.

Brown, Harold. I. *La nueva filosofía de la ciencia*. España: Tecnos, 1984.

Brunner, José Joaquín. *Educación superior en América Latina: cambios y desafíos*. Santiago: FCE, 1990.

Buck-Morss, Susan. *Hegel y Haití*. Argentina: Norma Editores, 2005.

Bustos Domecq: "La fiesta del Monstruo", Jorge Luis Borges. *Obras en colaboración*. Buenos Aires: Emecé, 1979, pp. 392-402.

Cadava, Eduardo. *Trazos de luz. Tesis sobre la fotografía e la historia*. Santiago: *P*alinodia, 2006.

Calderón de la Barca, Pedro. *La vida es sueño*. Edición a cargo de Ciriaco Morón, España: Cátedra, 1977

Campos Johnson, Adriana. *Sentencing Canudos. Subalternity in the Backlands of Brazil.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010.

Cascardi, Anthony. *Ideologies of History in the Spanish Golden Age*. Pennsylvania: Pen State University Press, 2004

Casement, Roger. et. al., *La tragedia del Congo*. México: Alfaguara, 2010.

Castañeda, Jorge. "Latin America's Left Turn". *Foreign Affairs*, vol. 85, núm. 3. S/P.

Castellanos Moya, Horacio. *El asco. Tres relatos violentos.* Barcelona: Casiopea, 2000.

_____ *El arma en el hombre*. México: Tusquets, 2001.

_____ *Insensatez*. México: Tusquets, 2004.

Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, España: Tusquets Editores, 2013.

Casullo, Nicolás. "Populismo". *Las cuestiones*. Buenos Aires: FCE, 2007. Pp. 125-228.

Centeno, Miguel Angel. *Blood and Debt. War and the Nation State in Latin America.* Pennsylvania: Penn State University Press, 2003.

Chakrabarty, Dipesh. "The Climate of History: Four Theses". *Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 2 (Winter 2009): 197-222.

Clastres, Pierre. *Society Against the State. Essays in Political Anthropology*. New York: Zone Books, 1989.

Collingwood-Selby, Elizabeth. *Walter Benjamin. La lengua del exilio*. Santiago: ARCIS-LOM, 1997.

_____ *El filo fotográfico de la historia. Walter Benjamin y el olvido de lo inolvidable*. Santiago: Metales Pesados, 2009.

Da Cunha. Euclides. *Los sertones. Campaña de canudos*. México: FCE, 2003.

De Landa, Manuel. *War in the Age of Intelligent Machines*. New York: Zone Books, 1991.

De la Vega, Inca Garcilaso. *Comentarios Reales*. España: Ediciones Cátedra, 2004.

De las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición a cargo de André Saint-Lu. Madrid: Cátedra: 2006.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. España: Paidós Ibérica: 1985.

Deleuze, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.

_____ *El pliegue: Leibniz y el barroco*. Buenos Aires: Paidós, 1989.

_____ "Deseo y placer". *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura.* Barcelona, nº 23, 1995.

_____ *Pure Inmanence: Essays on a Life*. New York: Zone Books, 2001.

_____ *Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Déotte, Jean-Louis. *Catástrofe y olvido. Las ruinas, Europa, el museo*. Santiago: Cuarto Propio, 1998.

Derrida, Jacques. *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores, 1978.

_____ "De la economía restringida a la economía general (un hegelianismo sin reserva)". *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos: 1989. Pp. 344-382.

_____ *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México: Siglo XXI Editores, 1994.

_____ *Espectros de Marx*. *El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta, 1998.

_____ *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998.

_____ "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'" *Acts of Religion*. New York: Routledge, 2002. 228-298.

_____ *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005.

_____ *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. 2º edición. Madrid: Tecnos, 2008.

_____ *La bestia y el soberano I*. Buenos Aires: Manantial, 2010.

_____ *La bestia y el soberano II*, Buenos Aires, Manantial, 2011.

_____ *The Death Penalty. Vol. 1*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.

De Sousa Santos, Boaventura. *Toward a New Legal Common Sense*. USA: Northwestern University Press, 2003.

Didi-Huberman, Georges. *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Madrid: Paidós, 2004.

_____ *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

_____ *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial, 2014.

Duque, Félix. *La era de la crítica*. Volumen VIII, *Historia de la filsosfía moderna*. Madrid: Akal, 1998.

Durkheim, Emile. *La división del trabajo social.* Madrid: Akal ediciones, 1987.

Dussel, Enrique. *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. México: Anthropos, 1992.

Echavarren, Roberto, José Kozer y Jacobo Sefamí. *Medusario. Muestra de poesía latinoamericana*. Buenos Aires: FCE, 1996.

Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: ERA, 1998.

Eltit, Diamela. *Lumpérica*. Santiago, Ediciones del Ornitorrinco, 1983.

_____ *El padre mío*. Santiago: Francisco Zegers, 1989.

_____ *El impuesto a la carne*. Santiago: Seix Barral, 2001.

_____ *Mano de obra*. Santiago: Seix Barral, 2002.

Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

_____ *Categorías de lo impolítico.* Buenos Aires: Katz, 2006.

_____ *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____ *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2010.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: FCE, 1965.

_____ *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 2004.

_____ *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal Ediciones, 2009.

Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método*. España: Tecnos, 1981.

Fogwill, Rodolfo Enrique. *Los pichiciegos. Visiones de una batalla subterránea*. Buenos Aires: De la flor, 1983.

_____ *Runa*. Buenos Aires: Interzona, 2003.

Forster, Ricardo. *Walter Benjamin y el problema del mal*. Buenos Aires: Altamira, 2003.

Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores, 1976.

_____ *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. España: Siglo XXI Editores, 1990.

_____ *Genealogía del racismo*. España: La Piqueta, 1992.

_____ "Prefacio a la transgresión". *De lenguaje y literatura*. España: Paidós, 1996. Pp. 123-142.

_____ *Defender la sociedad*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2000.

_____ *Seguridad, territorio, población*. México: FCE, 2006.

Franco, Jean. *Cruel Modernity*. Durham: Duke University Press: 2013.

Galli, Carlo. *La guerra globale*. Roma: Laterza, 2002.

_____ *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*. Bologna: il Mulino, 2008.

_____ *Political Spaces and Global War*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

García Linera, Álvaro, Raúl Prada, Luis Tapia and Oscar Vega Camacho. *El Estado. Campo de lucha*. La Paz: CLACSO/ Muela del diablo, 2010.

Goldhammer, Jesse. *The Headless Republic: Sacrificial Violence in Modern French Thought*. New York State: Cornell University Press, 2005.

González Rodríguez, Sergio. *Huesos en el desierto*. España: Anagrama, 2002.

González-Stephan, Beatriz. *Fundaciones: canon, historia y cultura nacional. La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*. Madrid: Iberoamericana, 2002.

Guattari, Félix. *Cartografías del deseo*. Buenos Aires: La Marca, 1995.

Guerra, François Xavier. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. España: Editorial MAPFRE, 1992.

Guha, Ranajit. *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.

Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. México: Gustavo Gili, 1994.

Hardt, Michael & Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

Harvey, David. *A Brief History of Neoliberalism*. New York: Oxford University Press, 2005.

_____ *The New Imperialism*. Cambridge: Oxford University Press, 2005

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Valencia: Pre-Textos, 2006.

Heidegger, Martin. *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.

_____ *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.

_____ *Nietzsche I y II*. Barcelona: Ediciones Destino, 2000

_____ "El nihilismo europeo", *Nietzsche II*. Barcelona: Ediciones Destino, 2000. 31-205.

_____ *Parménides*. Madrid: AKAL, 2005.

Herlinghaus, Hermann. *Violence without Guilt. Ethical Narratives from the Global South*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Hirschl, Ran. *Towards Juristocracy. The Origins and Consequences of New Constitutionalism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004.

Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster, 1998.

Jameson Fredric. *Postmodernism, or, The Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1990.

Judy, Ronald. *(Dis)Forming the American Canon. African-Arabic Slave Narratives and the Vernacular*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Jullien, Fraçois. *La gran imagen no tiene forma. O del no objeto por la pintura. Ensayo de des-ontología*. España: Ediciones Alpha Decay, 2008.

Kafka, Franz. *En la colonia penal*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

Kant, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid, Tecnos, 1994.

Kantorowicz, Ernst. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

Karmy, Rodrigo. *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítico*. Buenos Aires: Editorial Universitaria UNIPE, 2014.

Kojève, Alexander—Carl Schmitt. "Correspondence", editado y traducido al inglés por Erik de Vries. *INTERPRETATION*, otoño 2001, vol. 29, 1. Pp. 91-115.

Kojève, Alexander. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. Paris: Gallimard, 2007.

_____ *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the* Phenomenology of Spirit. New York: Cornell University Press, 1969.

_____ "Colonialism from a European Perspective". Traducido al inglés por Erik de Vries. *INTERPRETATION*, otoño 2001, vol. 29, 1. Pp. 115-130.

Kracauer, Siegfried. *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality*. New York: Oxford University Press, 1974.

Kraniauskas, John. "Difference Against Development: Spiritual Accumulation and the Politics of Freedom". *Boundary 2* 32 (2005): 53-80.

_____ "The Cunning of Capital Explained?" *Radical Philosophy* 184 (Mar/Apr 2014): 42-46.

Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 1990.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. España: Siglo XXI Editores, 1987.

Laclau, Ernesto. *Emancipation(s)*. New York: Verso, 1996.

_____ "¿Porqué construir al pueblo es la principal tarea de una política radical?" *Debates y combates. Para un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: FCE, 2008. Pp. 13-65.

____ *On Populist Reason*. New York: Verso, 2005.

Lakatos, Imre. *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. España: Tecnos, 1987.

_____ *Metodología de los programas de investigación científica*. España: Alianza, 1999.

Lamborghini, Osvaldo. "El niño proletario". *Novelas y cuentos I*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003. 56-62.

_____ "El fiord", *Novelas y Cuentos I*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003, pp. 7-25.

_____ *Tadeys*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2005.

Lazzarato, Maurizio. *The Making of the Indebted Man. An Essay on the Neoliberal Condition*. New York: Semiotext(e), 2012.

Lévi-Strauss, Claude. *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Paidós, 1988.

Loveman, Brian. *For la Patria. Politics and the Armed Forces in Latin America:* United States: SR Books, 1996.

Ludmer, Josefina. *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires: Libros Perfil, 2000.

McCarthy, Cormac. *No Country for Old Men*. New York: Vintage, 2006.

Martínez, Óscar. *The Beast. Riding the Rails and Dodging Narcos on the Migrant Trail*. New York: Verso, 2014.

Marx, Karl. *Trabajo asalariado y capital*. Marxist Internet Archive, online: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm

_____ "Prólogo" a la *Contribución de la economía política*, Moscú: Editorial Progreso, 1980. 269-271.

Mastrogiovanni, Federico. *Ni vivos ni muertos. La desaparición forzada en México como estrategia de terror*. México: Grijalbo, 2014.

Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Barcelona: Melusina, 1990.

Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

_____ *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.

Moraña, Mabel. *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. México: UNAM, 1998.

Moreiras, Alberto. "Ten Notes on Primitive Imperial Accumulation". *Interventions* Vol. 2. 3, (2000): 343-363.

_____ *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press, 2001.

_____ *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Santiago: Palinodia, 2006.

_____ "Tres tesis sobre populismo y política. Hacia un populismo marrano." Presentación en *III Seminario Crítico Transnacional. Conceptos fundamentales del pensamiento político contemporáneo*. Universidad de Madrid, 6-8 de julio, 2015.

_____ *Marranismo e inscripción*. Manuscrito (de pronta publicación por La Cebra en 2016).

Moreno Fraginals, Manuel. *El ingenio*. Barcelona: Crítica, 2001.

Morfino, Vittorio. "The Syntax of Violence. Between Hegel and Marx. *Historical Materialism* 17 (2009): 81-100.

_____ *El materialismo de Althusser*. Santiago: Palinodia, 2014.

Mouffe, Chantal, Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau y Richard Rorty. *Desconstrucción y pragmatismo.* Buenos Aires: Paidós, 1998.

Nancy, Jean-Luc. *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

Negri, Antonio. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad.* España: Ediciones Libertarias, 2004.

Newton-Smith, W. H. *La racionalidad de la ciencia*. España: Paidós Ibérica Ediciones, 1987.

Offe, Claus. *Contradicciones en el Estado del Bienestar*. España: Alianza, 1994.

Ortuño, Antonio. *La fila india*. México: Editorial Océano, 2014.

Osorio, Jaime. *Las dos caras del espejo. Ruptura y continuidad en la sociología latinoamericana*. México: Triana Editores, 1995.

Oyarzún, Pablo. "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad a manera de introducción". *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: ARCIS-LOM, 1995. Pp. 5-44.

Paley, Dawn. *Drug War Capitalism*. Edinburgh: AK Editions, 2014.

Pastor, Beatriz. *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*. New Hampshire: Ediciones del Norte, 1988.

Pease, Donald. *The New American Excepcionalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

Pedraja, René de la. *Wars of Latin America, 1899-1941.* United States: McFarland & Company, Inc. Publishers, 2006.

Pérez Vejo, Tomás. *La elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de Independencia hispanoamericanas*. México: Tusquets, 2010.

Quignard, Pascal. *Las sombras errantes*. México: La Cifra Editorial, 2007.

Quijano, Aníbal. "Coloniality of Power. Eurocentrism and Latin America." *Nepantla: Views from South* 1.3 (2000): 533-580.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. New Hampshire: Ediciones del Norte, 1992.

Ramos, Graciliano. *Vidas secas*. Brasil: Editorial Record, 2002.

Readings, Bill. *The University in Ruins*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

Richard, Nelly. *Crítica de la memoria (1990-2010).* Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010.

Rodríguez O., Jaime. *La independencia de la América española*. México: FCE, 1996.

Rojas, Rafael. *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*. México: Taurus, 2009.

Rorty, Richard. "Private Irony and Liberal Hope". *Contingency, Irony and Solidarity*. Reino Unido: Cambridge University Press: 1989. 73-95.

Safford, Frank. "Reflexions on the Internal Wars in Nineteenth-Century Latin America", en: Rebecca Earle (edit.), *Rummors of War: Civil Conflicts in Ninetennth-Century Latin America*. Inglaterra: Institute of Latin American Studies, University of London, 2000.

Said, Edward. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983.

_____ "The Clash of Ignorance". *The Nation*, October 4, 2001, online: http://www.thenation.com/doc/20011022/said

Salazar, Gabriel. "Diferenciación y conflicto en la clase dominante chilena". Documento de trabajo, University of Hull, 1983.

_____ *Historia de la acumulación capitalista en Chile. (Apuntes de clases)*. Santiago: LOM, 2003.

Santner, Eric. *The Royal Remains. The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

Sarduy, Severo. *El Cristo de la Rue Jacob*. España: Ediciones del Mall, 1987.

_____ *Pájaros de la playa*. España: Tusquets, 1993.

Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo. Civilización y barbarie en las pampas argentinas*. Buenos Aires: Stokcero, 2003.

Scheina, Robert L. *Latin America's Wars (Vol. 1, The Age of the Caudillo, 1791-1899. Vol. 2, The Age of the Porfessional Soldiers, 1900-2001*). Washington D.C.: Brassey's, Inc., 2003.



Schmitt, Carl. *Political Theology. Four chapters on the concept of sovereignty*. Cambridge: The MIT Press. 1988.

_____ *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

_____ *Tierra y mar. Consideraciones sobre la historia universal*. Traducción de Rafael Fernández-Quintanilla, en: *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: FCE, 2001: 345-389.

_____ *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York: Telos Press, 2006.

_____ *Theory of the Partisan. Intermediate Commentary on the Concept of the Political.* New York: Telos Press Publishing, 2007.

Schürmann, Reiner. *Broken Hegemonies.* Bloomington: Indiana University Press, 2003.

Segato, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

_____ *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. México: Universidad del Claustro de Sor Juana, 2006.

Sebald, W. G. *Sobre la historia natural de la destrucción*. Barcelona: Anagrama, 2004.

Sloterdijk, Peter. *Temblores de aire: en las fuentes del terror*. España: Pre-Textos, 2003.

Spanos, William. *The End of Education. Toward Posthumanism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

_____ "The Indifference of *Differance*: Retrieving Heidegger's Destruction", *Heidegger and Criticism. Retrieving the Cultural Politics of Destruction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. 81-130.

_____ *America's Shadow. An Anatomy of the Empire*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." *Selected Subaltern Studies*. Ed. Ranajit Guha and Gayatri Spivak. New York: Oxford University Press, 1988. Pp. 3-32.

Sorel, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Strauss, Leo. *On Tyrany* (Editado por Victor Gourevitch y Michael S. Roth, incluyendo la correspondencia Strauss-Kojève). Chicago: The University of Chicago Press, 2000. Ver también la reedición, corregida y aumentada, del 2013.

Svampa, Maristella. "Consenso de los Commodities» y lenguajes de valoración en América Latina". *Nueva Sociedad* 244 (marzo-abril: 2013): 30-46.

_____ *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz Editors, 2014.

Swift, Jonathan. *Gulliver's Travels*. New York: W. W. Norton Critical Edition, 2001.

Thayer, Willy. *La crisis no moderna de la universidad moderna*. Santiago: Cuarto Propio, 1997.

_____ *El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción.* Santiago: Metales Pesados, 2006.

Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Vargas Llosa, Mario. *El sueño del celta*. Florida: Alfaguara, 2010.

Vasconi, Tomás Amadeo. *Las ciencias sociales en América del Sur y Chile 1960-1990*. Santiago: Universidad ARCIS, 1995.

Viñas, David. *Indios, ejército y frontera*, Buenos Aires: Santiago Arcos editores, 2003.

Virilio, Paul and Sylvère Lotringer. *Pure War*. New York: Semiotext(e), 2008.

Villalobos-Ruminott, Sergio. "Severo Sarduy: extenuación, enfermedad y muerte neobarroca." Archivo 2/3 (Santiago de Chile: 2007/8): 221– 248.

_____ "A kind of Hell: Roberto Bolaño and the Return of World Literature." *Journal of Latin American Cultural Studies* 18: 2-3, (London: 2009): 193-205.

_____ "Cine y fantasmagoría barroca". *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina*. Buenos Aires: La cebra, 2013. Pp. 241-286.

_____ "La trampa de la soberanía: entre potencia y excepción." Res Pública, (España: 2013): 212-233.

_____ "¿En qué se reconoce el pensamiento? Posthegemonía e infra-política en la época de la realización de la metafísica". *Revista Debats* 128, (Valencia), 2015/03.

Villoro, Juan. *El testigo*. Barcelona: Anagrama, 2007.

Volpi, Jorge. *El fin de la locura*. España: Seix Barral, 2003.

Von Klausewitz, Carl. *De la guerra*. España: La esfera de los libros, 2005.

Washington Valdés, Diana. *Cosecha de mujeres. Safari en el desierto mexicano.* México: Océano, 1999.

Weber, Samuel. *Benjamin's-abilities*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010.

Weigel, Sigrid. *Walter Benjamin. Images, the Creaturely, and the Holy*. California: Stanford University Press, 2013.

Williams, Gareth. *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham: Duke University Press, 2002.

_____ *The Mexican Exception. Sovereignty, Police and Democracy*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Reportes online

Kerry Committee Report, 3 volúmenes, online:

https://fowlchicago.files.wordpress.com/2014/10/1989-kerry-report-volume-i.pdf

https://fowlchicago.files.wordpress.com/2014/10/1989_kerry_report_vol_2.pdf

https://fowlchicago.files.wordpress.com/2014/10/1989_kerry_report_vol_3.pdf

National Security Strategy of the Unites States, 2002. Online: http://www.state.gov/documents/organization/63562.pdf

Películas

Coen, Ethan y Joel Coen. *No Country for Old Men*, 2005.

Godard, Jean-Luc. *Histoire(s) du cinéma*, 1988.

González Iñárritu, Alejandro. *Amores perros*, 2000.

Herzog, Werner. *Fitzcarraldo,* 1982.

Lanzmann, Claude. *Shoah*, 1985.

Meirelles, Fernando. *La ciudad de Dios*, 2002.